Das

Bewußtwerden der Menschheit.

Entwurf
einer Weltgeschichte des Geistes.

Von

Dr. Julius Arndt.

Zweite Auflage.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1852.

Inhalt.

In einer Zeit, wie die jetzige, wo man nicht nur an diesem und jenem Systeme, sondern an aller Philosophie zweifelt, ja, wo man überhaupt kaum noch den Muth hat an irgend etwas zu glauben, in einer solchen Zeit mag es an und für sich mißlich sein, mit neuen philosophischen Ansichten in die Oeffentlichkeit zu treten. Und doch genügt ein einfaches Ueberlegen um einzusehen, daß wenigstens Eine Art zu philosophiren unumgänglich nothwendig ist, nämlich die kritische, welche sich zur Aufgabe gemacht hat, alle bisherige Wissenschaft der Wahrheit von Grundaus zu vernichten. Da nämlich Philosophie einmal vorhanden, und da man von ihr noch nicht befreit ist, wenn man die Augen schließt, — sie läßt ja den Menschen doch keine Ruhe, — so kann man nur dadurch von der Krankheit der „Speculation" gründlich geheilt werden, daß man — speculirt und so nach der Weise der Homöopathen Philosophie mit Philosophie vertreibt. Die Gegenwart kann in der That Beispiele solcher philosophischen Selbstmörder aufweisen.

Man müßte aber wenig Glauben an die göttliche Kraft des Geistes und der Wahrheit haben, wenn man das herbstliche Rauschen und Fallen der Blätter für Vorläufer eines ewigen Winters halten, wenn man wähnen wollte, das Ende der reinen Wissenschaft wäre gekommen. Es giebt in der Natur keinen Tod, sondern nur einen Kampf des Lebens mit dem Leben. Nur wo neues Leben das alte bezwingt, sprechen wir im Geiste des Hingeschiedenen vom Tode; vom Standpuncte des Ganzen aus lebt Alles, Alles ist Kraft und Fülle und Verklärung. So ist's in der Natur. Sollte des Men-

schen Geist weniger unendlich, weniger lebensvoll sein? Das wird Niemand behaupten wollen; vielmehr ist auch hier ewiges Blühen, ewiges Neugestalten, ewiges Ringen nach der Einen Wahrheit. Darum mag immerhin auch die jetzige Philosophie fallen: jedes System ist nur ein Blatt am Baume der Wahrheit, oder ist nur die Blume eines Sommers. Das Samenkorn reift, ruht unter der schützenden Decke des Schnees, und ein neuer Frühling macht es verwesen, damit es aus seinem Grabe eine lebensfrische Entwicklung an das Licht gebären könne.

So fest nun aber auch dem allgemeinen Zweifel gegenüber der Glaube und das Vertrauen bei Einzelnen sein mag, so darf doch Niemand, wenn er sich nicht einem frühern Systeme blind in die Arme werfen will, Philosophie überhaupt voraussetzen. Auch dies wäre noch Dogmatismus. Niemand darf mit einer philosophischen Schrift anfangen, weil eben im Anfang die Philosophie noch nicht Philosophie ist, sondern erst wird. Vielmehr ist zu zeigen, wie überhaupt der Mensch auf den Gedanken der Wissenschaft gekommen ist und kommen mußte, wie er diesen Gedanken allmählich erweitert und ausgebildet und endlich die neuesten, kühnsten Systeme geschaffen hat. Es gilt die Formen des menschlichen Bewußtseins zu entwickeln und alle die Standpuncte nachzuweisen, von denen aus das Ich die objective Welt (das Nicht-Ich) betrachtet hat. Diese lange Wanderung ist Keinem zu ersparen, der nicht beliebig dieser oder jener Meinung nachjagen, sondern begreifen will, ob überhaupt Philosophie und welche noch möglich sei und welchen Standpunct der neue Geist wird einnehmen müssen. Solche Bedenken sind nicht ungegründet, wenn man nur die Eine Thatsache erwägt, daß sich Männer, wie Kant und Hegel, in der Hauptfrage aller Wissenschaft, nämlich in der nach der Erkenntniß der absoluten Wahrheit, durchaus widersprechen. Kant spricht dem menschlichen (endlichen) Geiste

alle und jede Fähigkeit ab, über die irdische Erfahrung hinauszugehen und vom Jenseits etwas begreifen zu können. Gleichwohl setzt er selbst überall ein Jenseits, das Ding=an=sich, ohne welches sein Diesseits, das Endliche, ohne Grenzen, ohne Ende, d. h. unendlich wäre. Ja noch mehr, in der Kritik der practischen Vernunft und der Urtheilskraft geht er entschieden über sich hinaus. Doch davon später. Hier fragt es sich nur, ob die Theorien Kants Philosophie heißen dürfen? Gewiß, wenn man unter Philosophie Liebe zur Weisheit, zur selbstbewußten Sittlichkeit versteht, so verdient Kant vorzugsweise der Philosoph zu heißen, um so mehr, als er wirklich niemals über die Liebe hinaus zur vollendeten Sittlichkeit kommt. Ganz anders nun hat Hegel die Sophia aufgefaßt, nämlich als die reine Wissenschaft der Wissenschaften, als die absolute Wahrheit. Diese soll nicht blos vom Menschen erkannt werden, nein, sie soll erst ihre eigene Vollendung in der Wissenschaft erreichen. Der Weg dazu ist die vorhegelsche Philosophie; die Vollendung und Realisirung ist genau genommen nicht mehr Philosophie, d. h. Liebe zur Wahrheit, sondern die absolute Wahrheit selbst, was auch Hegel ausdrücklich ausgesprochen hat. Schon in der Phänomenologie des Geistes (2te Aufl. 1841, Seite 6) sagt er, es sei das Ziel der Philosophie, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein. Dieses Ziel glaubt er später erreicht und so die letzten Resultate der ganzen Geschichte der Philosophie gezogen zu haben. Sie ist in Hegel über sich selbst hinausgegangen und hat sich als Philosophie=an=sich gesetzt.

Wenn sich nun in dieser Weise zwei der größten Denker widersprechen, so darf man wohl fragen: Wer von beiden hat Recht? Wie konnte Kant bei der Engherzigkeit, mit welcher er das Feld der Wahrheit absteckte, so allgemeinen Beifall finden? Wie Hegel, wenn der absolute Standpunct nur und

nichts weiter als Traum wäre, solche Macht auf dies Jahrhundert ausüben? Jeder hat Recht, weil in Jedem eine nothwendige Gestaltung des Menschengeistes zum Bewußtsein über sich gekommen ist. Weil es aber nur Eine Seite war, so kann sich der Geist dabei nicht beruhigen. Er geht vielmehr rastlos weiter, er arbeitet fort und fort, und wenn er den Kant in Hegel widerlegt hat, so wird er auch den Hegel zu widerlegen wissen, nicht durch Kant oder Fichte, auch nicht durch das Nichts einer bloßen Kritik, sondern durch neue positive Formen.

Es genügt indessen nicht, solche allgemeinen Wahrheiten auszusprechen; ebenso wenig ziemt es sich, die Hände in den Schooß zu legen und auf eine neue Lehre zu warten. Nein, die Fortbildung des Hegelschen Systemes ist allen Ernstes zu beginnen, es ist dem Tode eines elenden Schematismus zu entreißen und mit frischem Leben zu durchhauchen. Warum und wie dies geschehen müsse, das zu zeigen ist die Aufgabe, welche sich dieser Entwurf gestellt hat; er hat eine gleiche Bestimmung mit der Phänomenologie des Geistes, obwohl der Weg und das Ziel verschieden sind. Ja selbst in den Grundanschauungen möchten manche Differenzen zu bemerken sein. Im Voraus sei nur soviel bemerkt:

Die Vollendung und Stärke des Hegelschen Systemes besteht hauptsächlich mit darin, daß es seinen Standpunct nicht ohne Weiteres eingenommen, sondern als einen nothwendigen, aus der früheren Philosophie resultirenden begriffen hat. Die ganze Philosophie wurde als Eine Entwicklung, und darin jedes System als nothwendiges Glied erkannt. Die Nachweisung des absoluten Standpunctes, — von dem hernach das ganze System abhängt, — ist nun die Phänomenologie, welche Hegel selbst eine Darstellung des erscheinenden Wissens nennt, oder auch den Weg des natürlichen Bewußtseins, der Seele, „welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum

Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntniß desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist." (Phän. d. G. Seite 61.)

Dieser Weg kann deswegen „als ein Weg des Zweifels angesehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung." Indessen ist der Wechsel dieser Entfaltung und Wiedervernichtung der Gestalten kein Spiel, kein nutzloser Skepticismus, dessen Resultat Nichts wäre. Vielmehr ist das Endziel die absolute Wahrheit, das absolute Wissen. Wenn nun hierin, daß das Sichgestalten des denkenden, vernünftigen Geistes als ein ruheloses Fortgehen begriffen wird, die Erhabenheit und Wahrheit der Hegelschen Philosophie besteht, so wird doch diese Wahrheit sogleich dadurch wieder aufgehoben, daß nicht das unendliche Wissen der Bewegung von sich selbst, sondern ein endliches, vom Verstande fixirtes Wissen als Ziel des geistigen Lebens hingestellt ist. Damit aber ist der Selbstzweck vernichtet, das Streben des unendlichen Geistes verendlicht, und es gewinnt den Anschein, als wäre die Hegelsche Philosophie der Zweck der Schöpfung, der Zweck aller natürlichen und geistigen Entwicklung. Sie spricht es wohl aus: Alles ist Zweck und Alles ist Mittel, aber sie selbst will in der That niemals Mittel, nur Zweck sein. Und doch ist auch die Philosophie, so sehr sich ihr Stolz dagegen auflehnen mag, nur ein Mittel dazu, daß sich der Mensch zum Menschen verkläre, daß er ganz bei sich, bei seinem Wesen sei, kurz ein Mittel zur wahren Religion. Nach Hegel ist das absolute Ziel da, wo das Wissen nicht mehr über sich selbst hinauszugehen nöthig hat, wo es sich selbst findet, wo der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht, oder, wie es am Ende der Einleitung heißt, wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird. Hierbei ist nur der kleine Umstand übersehen, daß bei solcher vollendeten Gleichheit wohl Bewußtsein, aber kein Wissen mehr denkbar ist; wissen heißt scheiden, trennen, sondern, Be-

wußtsein dagegen ist lebendige Einheit. Nun geht allerdings immer das Wissen in's Bewußtsein über, aber ebenso sicher ist niemals ein wissendes Ich ein absolutes Bewußtsein, niemals ein sogenannter reiner, d. h. über Zeit und Raum wirklich erhabener Geist. Hier spricht der Ueberstolz der menschlichen Vernunft, hier ist auch der Quell aller Mißverständnisse und aller Irrthümer. Hegel dachte sich absolut, und weil ihm Denken und Sein identisch waren, so war er nach seiner Weise absolut, — nämlich in Gedanken, oder aus ihm sprach das Absolute. In der Philosophie erblickte er die Göttlichkeit des Menschen, er vergötterte sie, er verwandelte die menschliche Liebe zum Wissen in eine göttliche Wissenschaft, die gleichwohl noch an die Bande der Sinnlichkeit gefesselt ist und so zwischen Himmel und Erde hin- und herflattert. Die Hegelsche Philosophie ist sonach der Kuß des göttlichen und menschlichen Geistes, sie ist die Erscheinung der Gattung in einem einzelnen Individuum, die Realisirung des All-Ichs durch ein Einzel-Ich. Und das ist zum Theil wahr; denn in der That ist die Einheit des Allgemeinen und Einzelnen das wahrhaft Concrete, das Wirkliche, die Wahrheit. Nur darf nicht vom Standpuncte des Einzelnen aus die Versöhnung als vollendet vorgestellt werden, sonst läuft man Gefahr, daß sich entweder das Absolute unter den Händen des Begreifenden als eine Abstraction verflüchtigt, oder sich verendlicht und als ein begrenztes Einzelwesen auftritt. Beides weist Hegel als falsch zurück, und doch haben seine Nachfolger das Eine oder das Andere aus ihm herauszuklauben gewußt. Und nachdem einmal das Bewußtsein des Zwiespaltes, der im Hegelschen Begriff des Absoluten verborgen liegt, erwacht ist, wird Niemand mehr im Stande sein, auf den Standpunct des Meisters sich zu stellen, so wenig sich ein Mensch der Gegenwart wirklich auf den Standpunct der Griechen zu versetzen vermag.

Die Hegelianer gehören entweder der rechten oder der

linken Seite an, d. h. sie folgen nicht dem ganzen Hegel, sondern nur einem Theile, sie fassen ihn einseitig auf. Man braucht nur einen Schritt weiter zu gehen, um zu finden, daß Hegel selbst ebenso als reiner Geist, wie als Körper eine rechte und linke Seite gehabt hat, daß der Widerspruch der Schule tief im Systeme begründet ist. Die absolute Philosophie ist ebenso wahr, als falsch, wahr, weil sie nicht falsch und falsch, weil sie nicht wahr ist, kurz sie enthält nicht die absolute Wahrheit, sondern eine endliche, die ebenso keine Wahrheit ist. Gleichwohl hat sie zuerst die richtige Erkenntniß von dem Wesen der Wahrheit gehabt, indem sie überhaupt den Satz aufstellte, daß die Gattung in den Individuen, also hier die Wahrheit in den einzelnen Wahrheiten sich verwirklicht. Nur durfte sie dann nicht als neues System neben die frühern treten, sondern nur als Geschichte des Bewußtseins und als Geschichte der Philosophie sich entwickeln. In so fern sie mehr sein will, oder eigentlich weniger, nämlich ein bestimmtes System, hört sie auf, absolut zu sein und muß sie den Gesetzen der Endlichkeit verfallen. Es wird sich späterhin zeigen, daß aller Irrthum aus einer Quelle entspringt, nämlich aus dem falschen, vorgefaßten und vorausgesetzten Begriff des menschlichen Bewußtseins. Dieser Begriff, mit dem die ganze neue Philosophie steht und fällt, ist zuerst von Cartesius in die Wissenschaft als Princip eingeführt und dann von Einem zum Andern fortgeerbt worden, ohne daß es Jemandem eingefallen wäre, zu untersuchen, ob es ein solches Bewußtsein giebt? Oder mit andern Worten, weil das zu parador klingen könnte, ob das Sein im Bewußtsein wirklich den Character des ewigen Seins, nicht den Stempel des endlichen Daseins trägt? Und in der That, das Ich ist nicht Geist, sondern wird Geist, es entwickelt sich, es hebt seinen Widerspruch auf, indem es ihn setzt, und indem es sich selbst versöhnt, wird es vom Bewußtsein, von Gott versöhnt.

So weit nun das Ich durch ureigene Thätigkeit sich emporgearbeitet, sich gebildet, sich verklärt hat, soweit vermag es auch das Absolute zu erkennen; es begreift, was es ist, und was es begreift, wahrhaft begreift, das ist es. Wie nun der Mensch Geist ist und auch nicht ist, — er wird Geist, — so erkennt er Gott und erkennt ihn nicht; auch seine Erkenntniß vom Absoluten ist ein ewiges Werden, eine ewige Arbeit, eine ewige Spannung. Alles Endliche widerspricht sich, aber aus dem Widerspruche kommt es fortwährend zur Versöhnung. Dennoch hoffe Niemand auszukämpfen und auszuringen, niemals kann ihm als Ich volle Einheit mit sich zu Theil werden, am allerwenigsten im Wissen. Um zum wahren Selbstbewußtsein zu kommen, muß das Ich über sein Selbstbewußtwerden, über sein Leben hinausgehen, d. h. sterben. Allerdings kann man sich in Gedanken auf einen überirdischen Standpunct stellen, man kann sich hinein träumen in einen göttlich-menschlichen oder menschlich-göttlichen Standpunct, und von diesem aus würde man Alles, Gott, Mensch, Natur überschauen und in ein philosophisches System bringen können. So viel nun davon auch der Wirklichkeit entsprechen möchte, — das Ganze ist doch, — streng hingestellt und beim Wort genommen, — nichts Anderes, als eine consequente, Alles umfassende, zusammenhängende, abgerundete und in sich gegliederte Dichtung, wenn auch in Prosa. Und die Hegelsche Philosophie will und muß im strengsten Sinne des Wortes wissenschaftlich aufgefaßt werden.

Hier gelten keine Deutungen, keine Ausreden, keine Allegorien: hier gilt nur die eigentliche, wörtliche Bedeutung. Und in sofern ist die absolute Philosophie auch die entschiedenste Gegnerin von Allem, was Dichtung heißt, selbst von dem Dichterischen, was nothwendig in der Sprache liegt. Daher die Widersprüche in der heutigen Hegelschen Philosophie, daher

statt der Versöhnung jetzt mehr Verwirrung, mehr Rathlosigkeit, mehr Herumtappen, als je zuvor!

Es ist von vornherein das größte Vorurtheil gewesen, an eine absolute, und dabei menschliche Philosophie zu glauben, welche doch unmittelbar die Menschen scheiden mußte in — Götter und Menschen. Denn was Anderes wäre eine absolute Philosophie, als die göttliche Anschauungsweise der Welt, die Anschauung vom Standpuncte Gottes? So wenig nun eine solche für uns möglich oder räthlich ist, ebensowenig darf man sich doch der Verzweiflung und der Thatlosigkeit hingeben, und alle Philosophie verwerfen, weil sie nicht die Eine, absolute sein kann. Noch weniger aber darf man auf den Kantischen Standpunct zurückgehen und alle Erkenntniß des Absoluten für unmöglich erklären. Weder das Wissen vom Dualismus, noch das Wissen von der Versöhnung in Hegel, der für uns Alle gedacht hat, kann uns ferner helfen, sondern nur die selbstthätige Erlösung, für die allerdings die Wissenschaft, die Arbeit des denkenden Geistes ein Moment, aber auch nur Eines der Momente ist. Ein Weiteres über das Wesen des Ich kann hier nicht erörtert werden, da dieser Hauptbegriff erst in dem eigentlichen Systeme seine Erledigung findet. Man möge nur immer festhalten, daß „Ich" das Concrete ist, während „ein Geist", „Bewußtsein", „Leib" u. s. w. todte, vom Verstande fixirte Abstractionen sind. Man möge sich ferner hüten, im Wissen selbst ein Jenseits zu setzen, und dieses Jenseits als absolutes Wissen zu vergöttern. Allerdings weist die Wissenschaft über sich hinaus, die Arbeit des Sichselbstbewußtwerdens geht in eine höhere Form des Geistes fortwährend über, und diese Form ist die Religion, die Andacht, die Versenkung in Gott. Aber dann weiß ich nicht mehr von mir, dem endlichen Menschen, ich bin nicht mehr ich, ich höre auf bei mir zu sein. Und doch, indem ich mich ganz und unbedingt dem Wahren und Absoluten hingebe, bin ich zugleich

in und bei mir selbst; denn die höchste Liebe ist reinster Egoismus. Nur so, wenn das Ich, wenn das Endliche überhaupt die ganze Last des Widerspruchs und die ganze Lust der Versöhnung auf sich nimmt, wird aller Zwiespalt vom Absoluten fern gehalten, nicht, als ob nicht für das Ich das Absolute zunächst der unversöhnlichste Dualismus wäre, aber der Grund liegt nicht im Absoluten, sondern im Ich, das ebenso für sich sein will, als es nur für sein Anderes, für das Unendliche ist. Für ein solches Ich ist nothwendiger Weise Alles Widerspruch. Aber eben darum erlöst sich das Ich auch aus dem allgemeinen Zwiespalte durch seine eigene Entwicklung zu einer Idee Gottes, zu einem sich begreifenden Gliede des Weltganzen. Und in den seligen Augenblicken, wo es sich selbst als Eins mit sich weiß, wo es nicht mehr endlich ist, ist auch die Welt nicht mehr zerfallen mit Gott, nicht mehr böse, nicht mehr voller Uebel. Nein, es schauet durch die sinnliche Verhüllung hindurch, es sieht Gott als den wirklichen Grund der Welt. Gleichwohl läßt sich nicht sagen, was das versöhnte Ich sei, noch was es schaue; denn sobald es spricht, ist es wieder endlich, wieder zerfallen, wieder in Gegensatz. Die Sprache ist nur für endliche Gedanken, für Gegensätze des Unendlichen und Endlichen; aber das Concrete läßt sich nicht sagen. Weder ein Wort, noch ein Satz, noch ein Schluß vermag ein Unendliches auszudrücken. So viel im Voraus über den allgemeinen Verlauf der Entwicklungsgeschichte des innern Menschen. Da es sich erst darum handelt, den neuen Standpunct zu finden, von dem aus das Wesen des gegenwärtigen Ich zu begreifen ist, so kann eine Erörterung darüber durchaus nicht am Anfang dieser Arbeit erwartet werden. Allerdings lautet die Frage nach dem, was das Ich sei? Die Antwort aber sollen die Ich's selbst geben, nicht dieser oder jener Philosoph des 19. Jahrhunderts. Wollte man nun aber alle Antworten berücksichtigen, so hätte man unzählige und würde nie fertig;

man hat sich daher auf die Gestaltungen des Bewußtwerdens zu beschränken, welche wesentlich und nothwendig, und darum auch noch jetzt Momente des Sichwissens sind. Ja, sie laufen wie Schatten bei der Entwicklung des Individuums vorüber, indem Jeder die Hauptmomente der Vergangenheit an sich selbst erleben muß, nicht um sie wirklich nochmals zu überwinden, — dazu haben ja Jahrtausende gehört, — sondern um jedesmal um die überwundenen Momente reicher und entwickelter zu sein. Es sind dies quantitative Bestimmungen, die aber mit Recht auf den Begriff „Ich" angewandt werden, wie denn auch Continuität und Discretion in dieser Entwicklung an ihrer Stelle sind, so wenig auch das Ich an sich ausgedehnt und auseinander erscheinen mag.

Das Wesen der Entwicklung überhaupt kann hier um so mehr als bekannt vorausgesetzt werden, als dieser Begriff durch die Hegelsche Philosophie nicht nur wissenschaftlich festgestellt, sondern auch in weitern Umlauf gebracht ist. Ich wende mich daher ohne Weiteres zum vorliegenden Falle, zur Geschichte des innern Menschen, in der es sich darum handelt, das Bewußtwerden der ganzen Menschheit zu verfolgen. Es muß sogleich zugegeben werden, daß auch diese Entwicklung, wie jede, ihren Anfang hat, nur fragt es sich: Wo ist der Anfang? Und damit ist nicht etwa die Zeit gemeint; denn diese ist vollkommen gleichgültig. Vielmehr ist ganz einfach anzugeben, welches das Zeichen, welches der Beweis davon sei, daß der schlummernde Mensch aufgewacht ist. Eine Art Bewußtwerden ist mit dem Menschen zugleich gegeben, weil es zu seiner Natur gehört. Dagegen ist das, was man gewöhnlich Bewußtsein nennt, der erste Anfang von Cultur, d. h. von Fixirung und Vergeistigung des natürlichen Lebens. Cultur ist somit das Andere, nicht der reine Gegensatz von Natur; vielmehr geht diese fortwährend in jene über. Auch die natürlichsten Menschen sind Menschen, d. h. jeder Act ihres Daseins unter-

scheidet sich von ähnlichen, scheinbar gleichen Acten der Thiere. Aber erst, wenn sich viele Momente solcher Thätigkeit gleichsam gesammelt haben, tritt das hervor, was man „Bewußtsein" nennt, von dem man daher mit Recht sagt, daß es der Mensch hat. Das Bewußtsein ist nicht an sich, ist nicht sein eigener Träger, sondern für Anderes, ein Accidenz des Menschen. Mit demselben Rechte aber läßt sich das Verhältniß umkehren, und dann erscheint das Bewußtsein als Träger, der erscheinende Mensch, der Leib als Accidenz. Ueber dieses Auseinander im „Haben", d. h. in der Kategorie, welche Hegel die Quantität nennt, ist nun der Mensch schon früh hinausgegangen, indem er als Einheit beider, d. h. als sein Wesen, ja als seinen Begriff das „Ich" ausgesprochen hat, freilich anfangs ohne Bewußtsein. Mit dem Ich, diesem ersten und letzten Momente des Bewußtwerdens, diesem Grundbegriffe aller menschlichen Wissenschaft, beginnt und schließt nothwendiger Weise diese Geschichte. Das Ich aber, mit dem sie beginnt, ist nicht das reiche, begriffene Ich der Hegelschen Philosophie, das in und aus sich eine Fülle von Kategorien entfaltet, noch nicht das ruhelos über sich hinausstrebende Wesen, welches Ich ist und zugleich Nicht-Ich, Ich wird, dann Dasein, Eins, quantitativ, Wesen, Begriff, Idee wird, — nein es ist das äußerst harmlose und unbefangene Ich, das sich noch die Kinder beilegen und dann nicht anstehen, jeden Schrank, kurz jedes Ding mit „Du" anzureden. Freilich ist einerseits ein Kind etwas ganz Anderes, als ein Schrank, andererseits aber ist es für sich wirklich nicht mehr, als eine Sache, ein Ding. Es ist das, wofür es sich hält.

Auch die Menschheit ist einmal Kind gewesen. Sie verhielt sich scheinbar ganz wie die Thierwelt, d. h. sie war abhängig und bestimmt von der äußeren und inneren Natur, der sie blindlings folgte. Sie veränderte sich zeitlich, sie bewegte sich räumlich, sie wurde, ohne sich im Werden festzuhalten.

Wenigstens war das Beisichsein nicht mehr, als Instinct. Selbst das anfängliche Familienleben mag nicht über das natürliche Maaß hinausgegangen sein. Indessen wurde das Geschlecht immer zahlreicher, und da ohnehin der „Geselligkeitstrieb" in ihm lag, so konnte es nicht fehlen, daß eine gewisse Gemeinschaftlichkeit im ganzen Thun und Treiben erwachte, daß die äußere und innere Allgemeinheit beziehungsweise Grund und Folge waren. Läßt sich die Menschheit vor der Cultur denken als eine Vielheit von Puncten, die sich weder anziehen, noch abstoßen, in gar keiner Beziehung stehen, (von der Möglichkeit eines solchen Zustandes ist hier nicht die Rede), so tritt mit der Cultur eine Doppelerscheinung ein, nämlich daß Discretion und Continuität, Scheidung und Beziehung, Liebe und Haß zu gleicher Zeit entstehen. Eine Seite ist ohne die andere undenkbar.

So finden wir die Menschheit von den ältesten Zeiten an in Völker gegliedert; über diese Zeiten hinaus kann keine Geschichte gehen, da weder Erinnerung, noch Tradition älter sind, als dieser Anfang der Cultur. Wollte man sich aber dennoch Bilder ausmalen, so hätte man nichts, als — Phantasiestücke. Man mag sich nun aber ein Volk als eine erweiterte Familie oder sonst wie entstanden denken: so viel ist gewiß, daß ein Volk nur möglich ist, wenn in vielen Ich's Ein Ich als Maaß von Allen sich geltend macht, so daß gleiche Lebensweise, gleiche Sitten, und was die Hauptsache ist, dieselbe Sprache aus dem allgemeinen Ich entspringen. Dieser dunkle Grund eines Volkes, dieses Nationalich, der Volksgeist, der unsichtbar ist und doch in Allen lebt und wirkt, findet seinen Ausdruck nur in der Sprache, die sein Werk ist. Ohne die Sprache giebt es kein Allgemeines, auch kein allgemeines Ich, keine Menschheit, kein Volk, ja nicht einmal einen Menschen. Denn es gäbe ohne die Sprache auch in den Einzelnen kein Ich als Maaß der vielen Momente, in welche der Mensch zerfällt,

und die nur durch das Eine Ich in Beziehung zu einander kommen.

Aber mit der Einheit bringt die Sprache auch Zwiespalt und Trennung in die Welt; denn jedes Volk hat seine eigene Sprache, und enthält sich aller Beziehungen zu anderen Nationen, ja noch mehr, es tritt allen übrigen feindlich gegenüber. Die ersten Völker sind nicht über diese Grenzen hinausgekommen, sie haben das Allgemeine in allen Sprachen noch nicht erkannt, und darin hauptsächlich liegt die Enge, die Bornirtheit der alten Weltanschauung. Niemand vermochte sich zum Gedanken der Einen Menschheit zu erheben, Niemand die Schranken der Nationalität zu durchbrechen. Das Ich war ja nur Ich in einer Sprache, in jeder andern hieß es anders: ego, moi, έν ꝛc., und während diese Unterschiede bei uns nur namentlich und äußerlich sind, so waren sie in der alten Welt von der wesentlichsten Bedeutung. An eine Vermittlung der Sprachen ist zunächst auch nicht zu denken, und damit fällt selbst die Möglichkeit eines internationalen geistigen Verkehrs weg. Es bleibt nichts Anderes übrig, als ein räumliches, äußerliches und mechanisches Verhalten der Völker zu einander. Und in der That zeigt uns die älteste Geschichte das bunteste Treiben der ersten Menschenkinder in ihrer Wiege Asien. Da taucht ein Volk auf, wird mächtig, unterwirft andere Völker, um endlich selbst unterjocht zu werden, oder spurlos zu verschwinden. Wie der Wind kommen und gehen diese Völker. Erst in späteren Zeiten wird das Leben ein zäheres. Die Sieger vernichten den unterlegenen Feind nicht wirklich, sondern nur als Nation; sie machen die freien Männer zu Sclaven und zeigen so die erste Spur einer Achtung wenigstens vor dem Dasein eines Volkes. Nicht selten haben dann die Sieger von den Besiegten und diese von jenen gelernt; nicht nur die Sprache, auch Sitten, Religion, Gebräuche sind von einer Nation zur andern übergegangen, und so hat

sich das ursprünglich nur mechanische Verhalten von selbst zu einem mehr innerlichen umgekehrt. Wie sich nun im äußeren Leben der Völker von Asien kaum die Anfänge einer Beherrschung und Regelung der Naturtriebe finden, so bleibt auch die innere Organisation bei den gröbsten Begriffen stehen. Die Völker zerfallen in Stämme oder Kasten, die scharf geschieden neben einander hinlaufen, ohne daß ein wahrhaft innerlicher Zusammenhang vorhanden wäre. Eine Klasse ist die herrschende, die anderen dienen, sind Anhängsel und Accidenzen. Der Eintheilungsgrund ist die Beschäftigungsweise, aber eben so sehr hängt die Beschäftigung davon ab, ob man in der einen oder der andern Kaste geboren ist. So giebt es Krieger, Priester, später, als sich diese Verhältnisse mehr künstlich ausbildeten, auch Handwerker, Ackerbauer u. s. w. Die Einheit des Volkes ist, wie schon oben angedeutet, als maaßgebendes Ich vorhanden und äußert sich vor allen Dingen in der gleichen Sprache. Es würde aber dies innere Ich nicht ausgereicht haben, um bei der sonstigen Zerklüftung das Ganze zusammenzuhalten, darum mußte es sichtbar, hörbar, kurz sinnlich sich vorfinden. Dieses Maaß von allen Ich's ist der König, das gesetz- und maaßgebende Ich, das Princip aller alten asiatischen Staaten. In sofern sich der Fürst an gar kein Gesetz zu kehren braucht, ist er unumschränkt und seine Macht maaßlos; in sofern aber sein Ansehen auf dem Glauben der Masse und auf der Nationalität beruht, ist er vollständig abhängig von Allen. Damit ist in ihn selbst, aber zugleich auch in jeden seiner Unterthanen ein Widerspruch gesetzt, weil Jeder für den Anderen, Jeder für sich sein muß, ja auch sein will. Denn das allgemeine Ich liegt tief im Einzelnen verborgen; das Uebel entsteht nur dadurch, daß das allgemeine Ich zugleich als ein einzelnes existirt und so die Macht hat, sein egoistisches Gelüsten und Meinen als Maaß aufzustellen. Einerseits will nun das abhängige Ich gehorchen, — denn Gehorchen ist ja

alle seine Freude, — andererseits widerstrebt es dem Anderen, soweit es nicht die Allgemeinheit in ihm ausgesprochen findet. An diesen Conflicten entzündet sich allmählich das sittliche Bewußtsein.

Endlich ist noch die Religion der ersten Völker kurz zu erwähnen, d. h. ihr Verhältniß zur Natur. Der ursprüngliche, vereinzelte Mensch hat keine Religion, wie er auch keine Kunst und keine Moral kennt. Er genießt die Natur ohne Verehrung, ohne Dankbarkeit und läßt sich von ihr vernichten ohne Furcht. Oder noch richtiger, das, was wir Natur nennen, ein Allgemeines in allen Dingen, ist ihm gänzlich unbekannt. Er ist noch Eins mit der Natur, darum weiß er nichts von ihr. Erst dadurch entsteht eine Beziehung, daß zwischen dem Ich und der Natur (den Dingen) eine Grenzlinie gezogen wird. Und zwar ist auch hier wieder die Beziehung eine doppelte: einmal hat der Mensch die Dinge, das anderemal haben die Dinge den Menschen, es entsteht das Gefühl des Genusses und der Abhängigkeit. Die Einheit dieser beiden Gefühle, die sich genießende, freudige Abhängigkeit ist die Religion, und die gröbste, materiellste Religion, der äußerliche Gottesdienst mit Opfern, Tanz, Gesang, Schmaus und Anderem. In solcher Weise ist der Glaube, aber zugleich auch der Aberglaube entstanden; beide gehen ewig Hand in Hand, beide haben nur Eine Wurzel.

Soviel über den Anfang der Geschichte des Ich. Die asiatischen Völker sind allerdings jedes für sich ein „Ich", aber ihr gemeinsames Völkerleben hat noch kein Ziel, noch keinen Halt, indem von den einzelnen Völkern kaum dunkle Erinnerungen übrig geblieben sind, von manchen scheinbar keine Spur. Und doch war auch diese Verwirrung nothwendig ein Moment der Entwicklung des ganzen Geschlechtes, so wenig die Nationen selbst auch daran gedacht haben mögen. Sie dachten ja nur an

sich, sie waren durch und durch egoistisch, ihr Leben ohne Zweck, ohne Beruf. Gleichwohl sind sie, ohne daß sie's wußten, Mittel zum Zwecke, Diener des Ganzen geworden.

Uebergänge zur Bildung.

Obschon vielleicht kein Volk jemals seine volle Natürlichkeit hat bewahren können, so sprechen wir doch erst von eigentlicher Bildung, wo die Spuren des Allgemeinen im Einzelnen nicht mehr spärlich und ohne Zusammenhang, sondern als sich verstärkend und vergrößernd, kurz als meßbare Quantität auftreten. Ja genau genommen müssen von der Bildung selbst die Uebergänge dazu unterschieden werden, nicht als ob diese Eintheilung irgendwie von außen an die Menschheit herangebracht und ihr aufgezwungen würde, sondern die Geschichte des Bewußtseins, des All-Ichs gliedert sich selbst und versöhnt zugleich diese Gliederung zu einem lebendigen, fortlaufenden, begriffsmäßigen Ganzen. Sonach braucht ebensowenig eine Eintheilung, als eine Idee, ein innerer Zusammenhang künstlich herbeigebracht zu werden. Eine sorgfältige Beobachtung findet Alles vor und hat deßhalb nur nachzudenken. Eben darum aber, weil die Menschheit nur die Eine Seite der Natur ausmacht, und weil erst Ein Theil der Geschichte hinter uns liegt, muß jede Darstellung ein Stückwerk bleiben. Nur wer das ganze All übersieht, begreift auch alles Einzelne. Wir haben es hier nicht mit einer reinen (logischen), sondern mit einer concreten, bestimmten, endlichen Entwicklung zu thun.

Die ersten Völker hatten sich noch nicht in ein festes Verhältniß zum Träger der ganzen Menschheit, zur Erde, gesetzt. Sie waren noch nicht Eigenthum des Bodens geworden, d. h. von ihm abhängig, obschon ihr Dasein das Dasein der Erde voraussetzt. Aber ebensowenig hatten sie auch Eigenthum,

wenigstens nicht mehr als Heerden, mit denen sie umherzogen und Weide in Besitz nahmen, wo sie dieselbe nur fanden. Von Arbeit ist keine Rede, höchstens von der Arbeit des Krieges zum Schutz ihres Lebens, ihrer Heerden und ihrer Weide. Der nächste Uebergang von der Natur zur Bildung ist nun der, daß ein Volk sein nomadisches Thierleben aufgiebt und von selbst in ein festes Verhältniß zur Natur, oder bestimmter zu einem Lande tritt. Dadurch bekommt sowohl das Volk, als das Land einen Character, ohne daß man sagen könnte, was das andere zuerst in eine gewisse Richtung gedrängt hat. Die Urverhältnisse des Klimas und Bodens sind allerdings fest gegeben, — Veränderungen sind theils späteren Ursprungs, theils nicht sehr bedeutend, — allein dann blieb den Völkern anfangs noch die Freiheit der Wahl, und daß sie so, wie sie es gethan haben, wählten, beweist, daß schon gewisse Neigungen vorhanden waren.

Es sind nun gleichsam drei Brücken, auf denen der Mensch aus der Natur zur Bildung, aus dem Diesseits der Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit in das Jenseits der Geistigkeit hinüberstrebt: Eigenthum, Arbeit und Handel. Und nicht nur für die grauen Zeiten des Alterthums waren sie nothwendig, sie sind noch jetzt und gerade jetzt die mächtigsten Hebel, die festesten Grundlagen aller Civilisation. Nur wenn diese drei Großmächte in gehörigem Gleichgewichte stehen, ist der Zustand der Menschheit ein gesunder und dauerhafter zu nennen.

Das Eigenthum.

Es konnte nicht fehlen, daß unter den alten Völkern das eine oder das andere sich in einem fruchtbaren, an Erzeugnissen reichen Lande gefiel, sich in seiner Stellung behauptete und so zuletzt im ruhigen Besitze dieses Landes, als seines Eigen-

thumes sah. Eine gleiche Regelung mußte nach innen eintreten, indem der Einzelne ebenfalls Herr eines Theiles wurde, der ihn ernährte, ohne daß er nöthig gehabt hätte, viel zu arbeiten. Es ist bekannt, daß unter allen Völkern die Indier am stillsten und so zu sagen am hingebendsten ihr reiches Land genossen. Es verlautet nur wenig von Kriegen oder von Revolutionen in Indien; erst die moderne Zeit hat ihm diese Uebel von Europa hinübergebracht, hoffentlich zu seinem endlichen Frommen.

Mit dem ruhigen Besitzen hängt die ganze Anschauungsweise der Indier genau zusammen. Wie sie eins sind mit dem Lande, das ihnen gehört und dem sie gehören, so strebt ihr Inneres hin nach unmittelbarer Einheit mit der Natur. Das Subject will das Object haben, in sich tragen und genießen, aber ebenso giebt es sich hin, empfindet sich nur als einen Theil, als ein Stück des Objectes, das Alles hat und Alles ist. Nicht die Arbeit des Denkens und Wissens, sondern die unmittelbare Intuition der Natur und Gottes ist ihre Sache. In die Einsamkeit ziehen sie sich gern zurück, da sind sie eins mit sich, da träumen sie sich hinein in eine süße Einheit mit dem All, da schwelgen sie in ihrem Pantheismus. Hier ist das Unendliche Eigenthum des Endlichen, und das Endliche ist ebenso Eigenthum des Unendlichen. Die Scheidung ist da, nur um der Versöhnung willen, die Zweiheit nur, um in der Liebe aufgehoben zu werden.

Aus dieser Grundanschauung der Indier wird sich leicht der Character ihrer Poesie und Philosophie herleiten lassen.

Die Arbeit.

Wenn Indien seine Bewohner zum Genusse des Lebens einlud, so daß gleichsam ein stiller, feierlicher Sonntag fortwäh-

rend durch das Land läutete, so zwang dagegen das unfruchtbare Aegypten den Menschen zu arbeiten und zu ringen. Was aber einerseits Zwang ist, das ist andererseits ein freies Sichselbstbestimmen, eine Freude am Schaffen, eine Wollust des Arbeitens. Ob der Aegypter mehr arbeiten mußte, oder wollte? Jedenfalls ist in der Arbeit des ganzen Ich eine Seite der menschlichen Natur vertreten. Wir finden hier künstlichen Ackerbau, halb künstliche, halb natürliche Düngung durch den Nil, dessen Wasser mit Hülfe von Schleusen und Dämmen gleichsam gezähmt und cultivirt wurde. Wir finden ferner Handwerke jeder Art, nur nichts, was nicht für dieses Erdenleben von Nutzen ist.

Allerdings spielt neben dieser rastlosen Sorge für des Leibes Nothdurft ein höherer Zug beiher, eben die Lust am Arbeiten. Thätigkeit ist für den Aegypter ein sittlicher Lebenszweck, darum verachtet er alles Müßiggehen als Sünde, alles Träumen, Genießen, Speculiren und Dichten als des Menschen unwürdige Spiele, er verachtet alle Völker, die ihre Tage leichter verleben. Und zum Beweise, wie viel man leisten kann, wenn man nur ernstlich arbeiten will und keine Mühe scheut, hat er der Welt Riesendenkmäler hinterlassen, die in ihrer Solidität noch jetzt den Stürmen der Zeit Trotz bieten, seine Pyramiden, die er nur gebaut zu haben scheint, damit Niemand in Unthätigkeit und ohne Arbeiten hinbrüten sollte. Hierzu kommt noch die Arbeit des Geistes, welche ebenfalls zuerst in Aegypten begann, wenn auch nur in einer Kaste, der der Priester. Zwar ist von der ägyptischen Wissenschaft nur wenig bekannt, doch läßt sich so viel sehen, daß auch die geistigen Beschäftigungen vorzugsweise practisch gewesen sind. Vor allen Dingen wurden Astronomie, Mechanik und Politik betrieben, die erste wegen ihrer Beziehung auf die Regelung der Zeit, des Jahres und der Stunden, die zweite in Bezug auf Baukunst und Gewerbe.

Endlich hängt selbst die Religion der Aegypter mit dem, was ihnen nützlich oder schädlich erschien, zusammen. Diese Bemerkung hat auch Cicero gemacht, indem er sagt: Nullam belluam nisi ob aliquam utilitatem, quam ex ea caperent, consecraverunt. Andere haben vielleicht mit mehr Recht angenommen, daß die Verehrung der verschiedenen Thiere eine unbewußt symbolische gewesen sei, während bei den Aufgeklärteren, namentlich bei den Priestern, das Bewußtsein der Wahrheit durchgebrochen sein dürfte. Auf diese Vermuthung eines symbolischen Gottesdienstes führt besonders die überaus große Verehrung des Apis, des Stieres, des Bildes der ruhigen, rastlosen, aber energischen Arbeit. Im Stiere erkannte der Aegypter das Ideal des Menschen, und mit dem Apis hat er den Ochsen und das „Ochsen" vergöttert.

Der Handel.

Wenn bei den beiden vorhergehenden Völkern, die hier nur als Hauptrepräsentanten einer bewußten Lebensanschauung aufgeführt sind, schon ein Verhältniß zu allen andern Völkern vorhanden ist, nämlich das negative Verhältniß der absichtlichen, theilweise sogar, wie bei den Chinesen, der künstlichen Abschließung, so treten wir jetzt auf eine Stufe, wo ebenso Arbeit und Eigenthum aufgehobene Momente und in eine höhere Einheit, den Handel, zusammengenommen sind, als das Verhältniß der Völker zu einander ein positives wird, wenn auch noch keine unmittelbare, sondern eine durch ein drittes, das handelnde Volk vermittelte Verbindung. Es ist nicht zufällig, daß das erste Handelsvolk von weltgeschichtlicher Bedeutung, die Phönizier, fast in der Mitte wohnten zwischen dem reichen, stillen, genießenden Asien und dem arbeitslustigen, geschäftigen, aber auch äußerst schwerfälligen Aegypten, daß

sie auf der Grenze von Meer und Land, auf den Küsten wohnten. Nur so konnten sie ihre Aufgabe erfüllen, nämlich Eigenthum und Arbeit gegen einander auszugleichen.

Auch bei den Phönikiern findet sich die vollständigste Uebereinstimmung der Lebensweise und der Denkungsart. Sie sind zu genußsüchtig und leicht, um nur zu arbeiten, aber sie sind auch wieder zu unruhig und thatenlustig, um nur zu genießen. Im Handel fanden sie nicht nur Gewinn und Lebensunterhalt, sondern auch Befriedigung ihres ganzen Wesens. Uebrigens sind sie keineswegs bloße Krämer gewesen; vielmehr strebten sie immer danach, das zu sein, was sie sein sollten, Vermittler der Nationen. Sie sammelten geographische, geschichtliche und andere Kenntnisse, machten Erfindungen, — wird ihnen doch allgemein die Erfindung der Buchstabenschrift zugeschrieben, — und verwandelten den einsamen Besitz der Indier in gemeinsames Genießen, so wie das handwerksmäßige Arbeiten der Aegypter in ein mehr künstlerisches Produciren. Mit einem Worte, sie bilden den eigentlichen, näheren Uebergang zur wirklichen Bildung; sie rissen die Menschheit los von dem Boden, an welchen sie gebannt war, von der Scholle, und führten sie hinaus auf das freie Meer. Durch all ihr Thun und Treiben, durch ihre Sitten und Religion haucht dieser Zug der Unabhängigkeit von dem Einzelnen, dieses Streben nach der verbindenden und versöhnenden Allgemeinheit.

Die Juden.

Im Vergleich zu den eben besprochenen Völkern, denen ihre Beschäftigungsweise gleichsam angeboren war, bieten die Juden eine eigenthümliche Erscheinung in der Geschichte dar, indem sie wohl eine gewisse Freiheit zeigen, und doch auch wie-

der nicht über den irdischen Standpunct der anderen hinauskommen. Die Freiheit liegt darin, daß sie die drei Hauptbeschäftigungen, Besitzen, Arbeiten, Handeln, (das Besitzen ist auch eine Art, und zwar die bequemste, sich zu beschäftigen,) nach einander ergreifen und für ihren Nationalzweck erklären. Hiermit steht ihr äußeres Verhältniß zu anderen Völkern im innigsten Einklange, indem sie nicht verschmähen mechanische Verbindungen einzugehn, wenngleich sie sonst so abgeschlossen leben, daß es fast scheint, als hätten sie geistige Mauern um sich gezogen gehabt.

In den ältesten Zeiten waren die Juden Nomaden, die sich ruhig von ihren Heerden ernähren ließen, später aber in den festen Besitz von Weide setzten. Sodann begegnen wir ihnen in Aegypten, wo sie nothwendiger Weise mit Ackerbau und Handwerken, kurz mit der Arbeit bekannt und vertraut werden mußten. Und wirklich, nach ihrer Rückkehr nach Palästina wenden sie sich zur Arbeit, wenn auch nicht mit ägyptischer Stetigkeit und Ausdauer, doch immerhin mit großer Lust und Liebe zur Sache. Indessen scheint ihnen auch die Arbeit auf die Dauer nicht zugesagt zu haben. Sie nähern sich immermehr den Phöniziern, schließen Bündnisse mit ihnen und gehen endlich so entschieden zum Handel über, daß er ihnen bald zur anderen Natur geworden ist und daß kein Volk der Erde, — die Armenier vielleicht ausgenommen, — so zum Schachern wie geboren erscheint. Trotzdem muß der eigentliche Lebenszweck des hebräischen Volkes in etwas Anderem bestehn. Einmal zeigt schon der Umstand, daß sie ihren Beruf zweimal gewechselt haben, daß er nur Mittel, nicht Zweck war; denn einen wirklichen Lebenszweck kann man nur mit dem Leben aufgeben. So sind die Aegypter todt, seitdem sie nicht mehr arbeiten, und die Phönizier sind mit ihrem Handel zugleich untergegangen. Die Juden dagegen wandten sich mit neuem Eifer einem neuen Leben zu, zum Beweis, daß es

ihnen weder um Besitz von Land, noch um Arbeit zu thun war. Dagegen scheinen sie im Handel, dem sie ja bis auf unsre Tage treu geblieben sind, wirklich befriedigt zu sein. Und doch spricht auch hiergegen Manches, erstens, daß sie nicht von Anfang an, sondern erst nach ihrer eigentlichen Blüthe zu ihm sich wandten, sodann, daß seit langer Zeit der Handel ihnen nur aufgedrungen ist. Von einer freien Sichselbstbestimmung kann nicht die Rede sein, und die neueste Zeit hat hinlänglich bewiesen, daß sie eben so geneigt, als fähig sind, die Schranken eines bloßen elenden Schachers zu überspringen. So viel steht fest, daß weder Besitz noch Arbeit, noch Handel für sich das Endziel des jüdischen Trachtens, der Brennpunct des hebräischen Nationalbewußtseins gewesen ist. Die Art aber der Mittel verräth sogleich, daß ihr Zweck immer nur ein irdischer, sinnlicher war, wie es auch fast allgemein zugegeben wird. Das Streben und Sehnen Israëls ist niemals über die Erde hinausgegangen. Doch kann hier nicht der Ort sein, eine gelehrte Untersuchung darüber anzustellen, welches Ziel und welche Erfüllung ihres Daseins sich die Juden von jeher erträumt haben. Es genüge zu bemerken, daß sie, das bevorzugte Volk Gottes, sich immer eine besondere Stellung über den Völkern, eine Art Herrschaft über die ganze Erde gewünscht haben, nicht als ob sie sich den Sieg mit römischer Kraft und Ausdauer hätten erringen und erkämpfen wollen, sondern ein gottgesandter Messias sollte ihnen das Alles wie mit einem Schlage hervorzaubern. Mit anderen Worten, sie wollten erndten, ohne zu säen, sie wollten mit orientalischer Lust herrschend über den Völkern schweben. Es ist das römische Trachten, nur in's Sentimentale gekehrt. Wie sehr mit alledem ihre Religion zusammenklingt, braucht kaum gezeigt zu werden.

Es ist eine theoretische Vernichtung der Nationalschranken vorhanden darin, daß sie alle übrigen Völker so ohne Weite-

res zusammenfassen und sie als „Heiden" sich, den Auserwählten, gegenüberstellen. Ferner beweist ihre Schöpfungsgeschichte, wie sie das Menschengeschlecht als Eine Gattung betrachten, indem sie es auf Ein Paar zurückführen. Dadurch werden sogleich alle Menschen Brüder. Endlich ist ihr Gott ebenso der Einzige, der Schöpfer der Welt, als er wieder auch ihr specieller Gott und als solcher nur der mächtigste unter den Göttern ist. Dieser Gott Israëls sorgt für das Erdensein seines Volkes, führt es durch Leiden und Freuden, aber endlich doch noch zum einen ersehnten Ziele, zur Herrschaft der ganzen Welt.

Die griechische Bildung.

Es ist das Characteristische im Leben der Thiere, daß sie sich der äußeren und ihrer eigenen Natur ganz und unbedingt hingeben. Fast so war es auch mit den ersten Menschen, mit den ersten Völkern, ist es noch bei den Kindern. Zugleich aber muß auch ein geheimer Widerspruch vorhanden sein, da es im Wesen des Menschen liegt, sich selbst zu bestimmen. In der That, die Völker, von denen bisher die Rede gewesen ist, sind schon auf dem Wege, das instinctartige Leben zu verlassen und sich von den Einflüssen der Natur immermehr frei zu machen. Es bleibt zwar noch einige Abhängigkeit, ein gewisses Verhältniß, allein es wird doch schon geregelt und mit halbem Bewußtsein festgehalten. Wenn nun späterhin der Mensch wirklich sein Dasein bestimmt hat, so wird es auch einen Punct geben müssen, wo zwischen Bestimmen und Bestimmtwerden ein vollkommenes Gleichgewicht stattgefunden hat. Und dieser Punct ist allerdings vorhanden in der griechischen Welt, die man wohl eine Welt der schönsten harmonischen Verhältnisse nennen darf.

Das griechische Ich, als eine der nationalen Bewußtseinsformen, ist natürlich auch beschränkt und ausschließend, wie die übrigen. Ja, diese Ausschließlichkeit spricht sich sogar mit entschiedenem Bewußtsein in dem Ausdrucke „Barbaren" aus, womit die Griechen alle fremden Völker bezeichneten. Allein auf der anderen Seite betrachten sie mit großer Unbefangenheit die nationalen Schranken als nicht bestehend, indem es ihnen zunächst nicht einfällt, sich, wie noch die Aegypter thaten, gegen Fremde abzuschließen, einige Staaten abgerechnet. Sie bleiben für Jedermann ebenso zugänglich, als sie selbst mit dem Auslande in vielfache Verbindungen treten und einen lebhaften Verkehr unterhalten, ohne doch jemals solche Allerweltsmenschen, wie die Phönizier, zu sein, welche allerwärts, nur nicht bei sich zu Hause waren. Die Griechen thun noch mehr. Sie lassen sich an vielen Puncten der Erde nieder, gründen echt griechische Colonien und verbreiten so den Hellenismus von Anfang an über die engeren Grenzen ihres Vaterlandes hinaus. Indessen würde ihre äußere Zugänglichkeit noch nicht viel zu bedeuten gehabt haben, wenn ihr nicht eine innere, geistige Empfänglichkeit für fremde Sitten, Schönheiten, Gebräuche, überhaupt für fremde Vorzüge entsprochen hätte. Wenn der Grieche irgendwo menschlich Schönes und Würdiges fand, so nahm er es ohne Bedenken auf und machte es zu seinem Eigenthume. So hat er den Ackerbau, die Buchstabenschrift, den Gesang, viele Religionsgebräuche von auswärts überkommen. Ja, man kann wohl ohne Uebertreibung behaupten, daß nicht nur die Mythologie, von der Herder sagt, daß sie aus Sagen verschiedener Gegenden zusammengeflossen sei, sondern das ganze griechische Wesen und Bewußtsein ein Product der verschiedenartigsten Factoren ist.

Wer nun hieraus folgern wollte, daß das griechische Ich eine chemische, oder gar mechanische, jedenfalls äußerliche Verbindung unterschiedlicher Momente sei, der würde denselben

Fehler begehen, wie Jemand, der etwa ein Pferd als eine Zusammensetzung von Heu, Hafer, Wasser und Luft betrachtet. Allerdings sind weder die leiblichen, noch die geistigen Nahrungsmittel gleichgültig; allein was den Griechen zum Griechen macht, ist der Geist, die harmonisch gestaltende Kraft, welche Alles mit dem Hauche der Schönheit durchweht, welche das Fremde zu freiem Eigenthume macht, welche die äußerlich aufgenommenen Stoffe in Fleisch und Blut verwandelt. Diese Kraft des griechischen Bewußtseins kann sich eben nur dadurch bewähren, daß sie sich nicht aus Furcht vor dem Anderen abschließt, sondern daß sie an Alles herantritt, mit dem Nichtgriechischen verkehrt, es überwindet und in Griechisches umkehrt. Es ist darum ein eiteles Bemühen, wenn man etwa den Griechen nachweisen wollte, woher sie dies und jenes entlehnt haben. Es wäre ihnen allein etwas anzuhaben, wenn man zeigen könnte, sie hätten etwas Ungriechisches aufgenommen und so belassen, ohnmächtig, ihm den Schein des Fremden zu nehmen und den Stempel des Ursprünglichen aufzudrücken. Das Wesen des griechischen Nationalbewußtseins ist ungleich tiefer zu suchen. Es ist nicht gegründet auf äußerliche Geschiedenheit, noch auf eine bestimmte irdische Lebensthätigkeit, noch auf Natürlichkeit oder Freiheit, mit einem Worte, nicht auf Einseitigkeit, sondern auf lebendige Einheit aller Gegensätze, auf das sich selbst erhaltende Gleichgewicht der verschiedenen Momente. Keine Seite darf ein Uebergewicht erhalten, jede ist das Maaß der anderen, und darin haben wir den Grundzug des griechischen Characters, die ebenmäßige Schönheit, ausgesprochen.

Daß Griechenland gegen die Fremde eben so offen, als abgeschlossen war, ist schon gezeigt worden. Nicht minder eigenthümlich sind die inneren Verhältnisse. Das griechische Volk bildet nicht Einen Staat mit gleichen Gesetzen, ganz gleicher Sprache, sondern es entwickelt sich natürlich und frei in vie-

len Staaten, — natürlich, weil die Eigenthümlichkeit des Landes die Kleinstaaterei von selbst bedingt, frei, weil sogar der Peloponnesus, der doch recht gut Einen Staat ausmachen könnte, deren viele aufzuweisen hatte. Es ist das gewiß ein Beweis, daß die Kleinstaaterei wirklich mit aus dem Inneren des Volksgeistes entsprungen ist. In der That verräth auch die Selbständigkeit der Glieder eine höhere Anschauung vom staatlichen Organismus, als das orientalische Versinken des einzelnen Tropfen im Meere der Allheit. Nur auf dem Standpuncte des Thierreichs ist das Einzelne nichts als ein Exemplar seiner Gattung. Der einzelne Mensch soll einerseits auch ein Theil der Menschheit sein, andererseits aber hat er auch an und für sich seine Berechtigung, indem er mit Hinblick auf das Ganze sich selbst treu bleiben soll.

Bei der Freiheit nun, mit der sich trotz der nationalen Schranken die [einzelnen Staaten entwickeln] konnten, ist es kein Wunder, wenn sich die Gegensätze von griechisch und nicht-griechisch auch innerhalb abgespiegelt haben. So ist nicht nur der ganze Norden als allmählicher Uebergang zum Barbarenthum zu fassen, sondern auch im eigentlichen Griechenlande erinnern die Lacedämonier mit ihrer Abgeschlossenheit, mit ihren strengen Sitten, mit ihrer einfachen und thätigen Lebensweise an die Aegypter, nur daß die Heloten allein arbeiten, während die Freien einzig das Kriegshandwerk üben. Dagegen haben die Athenienser mehr das phönizische heitere Leben in ein hellenisches verwandelt und so den Uebergang vom Handwerk zur Kunst, welcher sich an den asiatischen Küsten des Mittelmeeres vorbereitet hatte, in der herrlichsten Weise vollendet.

Die Gleichgültigkeit des griechischen Volkes gegen das unmittelbare Einssein beweist aber nicht, daß sie wirklich in sich zerfallen und zerrissen gewesen sind. Im Gegentheil, trotz aller Gliederung haben sie es verstanden, Einen lebendigen

Organismus, Ein Ganzes zu bilden. In ihrer Blüthezeit haben sie die Einheit nie verleugnet, mag sie auch nicht so an der Oberfläche liegen, wie bei anderen Nationen. Indessen erscheint das Streben danach auch äußerlich in der natürlichen Hegemonie, d. h. im Vortritt des Stärkeren, an den sich die Schwächeren anlehnen. In dieser schönen, einfachen Weise zeigt sich das Verhältniß in der Ilias, wo der Gehorsam der einzelnen Könige ebenso frei und edel, als maaßvoll und doch kräftig der Oberbefehl des Völkerhirten Agamemnon erscheint. Die Hegemonie war nichts Gemachtes und Todtes, sondern entwickelte sich lebendig und natürlich, und ging darum mit Recht später aus den Händen Spartas in die Athens über. Erst in den Zeiten des Verfalls tritt eine feindselige Doppelhegemonie auf, endlich entstehen willkührliche Völkerbündnisse, bis die Einheit von außen durch das Schwert Philipps, des Macedoniers, hergestellt wird. Das Streben nach Einheit offenbart sich aber auch tiefer in gemeinschaftlichen Orakeln, Gerichten und Spielen, deren Bedeutung man nicht zu niedrig anschlagen möge, da ja selbst die neuesten Zeiten lehren, wie schon ein gemeinschaftlicher Verkehr geeignet ist, zu versöhnen, zu vereinen und zu vermitteln. Endlich war, trotz der verschiedenen Mundarten, die Sprache zu verwandt, als daß sie nicht hätte das lebendigste Bindemittel aller griechischen Stämme abgeben sollen; und mit der Sprache waren auch die bedeutendsten Werke der Kunst, vor allen die Gesänge des Homer, Gemeingut Aller.

Dieselben Erscheinungen, welche uns so eben bei der Betrachtung des Verhältnisses der griechischen Staaten zur Fremde und zu einander vor die Augen getreten sind, wiederholen sich in durchaus entsprechender Weise, wenn es sich jetzt darum handelt, die Beziehungen des einzelnen Griechen zum Staate, zu seinen Mitbürgern und zu sich selbst kurz zu erörtern. Auch hier zeigt sich ein wesentliches Auseinanderfallen, eine

Differenz, welche doch zugleich im Leben wieder vermittelt wird. Es ist das öffentliche, wie das häusliche Leben eine Vereinigung niederer und höherer Thätigkeiten, welche in der griechischen Welt ihren Ausdruck in bestimmten Trägern der verschiedenen Arbeit finden. Das höhere Leben mit seinen mehr nach oben strebenden Thätigkeiten wird überall vom freien Manne vertreten, während in der Gesellschaft der Sclave, in der Familie die Frau für die blos irdischen Geschäfte zu sorgen hat. Dennoch darf man nicht behaupten, daß da, wo sich das griechische Wesen am schönsten ausgeprägt hat, von eigentlicher Knechtschaft des Weibes oder des Sclaven die Rede gewesen ist. Beide werden als nothwendige Glieder, gleichsam als der Leib des Staates geachtet, die Stellung beider ist vom hellenischen Standpuncte aus nothwendig gewesen.

Das schönste Ebenmaaß aber tritt da hervor, wo es sich um die Unterordnung des freien Mannes unter das Ganze, um den reinsten, und doch natürlichen Patriotismus handelt. Da ist ursprünglich von keinem Zwange, ja, nicht einmal von einer inneren Ueberwindung die Rede; die Vaterlandsliebe wurzelt tief in den Herzen der Einzelnen, und die Liebe thut ja Alles gern für den geliebten Gegenstand, die Liebe kennt gar keine Opfer. In der That wird anfangs niemals von Opfern gesprochen, wieviel auch dieser oder jener für die Heimath gethan und gelitten haben mag. Wenn erst die Einzelnen mit Bewußtsein Opfer bringen, ist die Blüthe des Patriotismus schon verwelkt. Es könnte sich Mancher versucht fühlen hier zu fragen, ob bei einer solchen Hingebung an das Wohl des Volkes noch irgend welche Selbständigkeit und Freiheit des Einzelnen möglich sei? Mit anderen Worten, ob sich Vaterlandsliebe und Selbstliebe wirklich vereinigen lassen? Bei der Antwort kommt Alles auf den Begriff an, den man mit den Worten „Gemeinwohl“ und „Freiheit“ verbindet. Ist der Staat nur ein Institut zu Gunsten Eines oder weniger

Bürger, und meint man auf der andern Seite mit Freiheit: Willkühr, Fessellosigkeit und Trennung der gesellschaftlichen Bande, so sind allerdings Patriotismus und Egoismus unverträglich. Höchstens würde man dann das „Vaterland“ so weit „lieben“, als man es benutzen wollte. Von alle den consequenten Einseitigkeiten wußten die alten Griechen nichts. Weder verlangte der Staat jemals etwas, was unmenschlich, ungriechisch gewesen wäre, noch vermochten sich die Einzelnen von der Gesammtheit abgesondert zu denken. Vielmehr waren sie nur berühmt, groß, mächtig, frei und glücklich mit dem Ganzen. Und da diese Anschauungsweise Allen zur anderen Natur geworden war, so blieben sie sich und ihrem Wesen desto treuer, je unbefangener sie sich dem Allgemeinen hingaben. Aber was ist Freiheit anders, als wenn man sich selbst unwandelbar treu bleibt? So waren die Griechen in ihrer Art gewiß frei im schönsten Sinne des Wortes. Gleichwohl werden wir später sehen, daß ihre Freiheit mehr eine natürliche, instinctartige, als die wahre sittliche Freiheit gewesen ist, weil sie halb mit Bewußtsein handelten, halb der Stimme der natürlichen Triebe folgten. Darum ist der griechische Staat zu fassen als ein großer Organismus, dessen Glieder eben so selbständig, als in Bezug auf das Ganze abhängig sind. Ein Geist handelt in Allen, und Alle handeln wie Ein Geist.

Schließlich muß noch als Wurzel, wie als Product des Lebens im Großen und Ganzen das griechische Einzelbewußtsein näher betrachtet werden. Als sein Wesen ist ebenfalls die lebensvolle Vermittlung der Differenzen zu bezeichnen.

Die Nationen, welche bisher erwähnt sind, hatten sich allerdings auch schon in ein Verhältniß zum Leben gesetzt, aber das Leben nirgends in einer entschieden höheren Bedeutung gefaßt. Der Ideenkreis des Orientalen ist mit dem Genießen, der des Aegypters mit dem Arbeiten, der des Phönizier mit dem Handel erschöpft, und wo auch die Thätigkeit über die

Sinnlichkeit hinauszugehen sich anschickt, kann doch fast überall noch die Beziehung zur einseitigen Hauptlebensrichtung nachgewiesen werden. Alle jene Ichs sind demnach entweder wirklich leibliche, sinnliche, oder doch nur einseitig und annähernd höhere Ichs. Mit der griechischen Welt dagegen tritt das Ich bestimmt als ein psychisch-somatisches auf, aber nicht als ein wirklich doppeltes Bewußtsein, sondern als lebensvolle Einheit, an der die Zweiheit nur ein nothwendiges Moment ist. Natürlich wurde anfangs der Accent mehr auf den Körper gelegt, wenn es sich (nach dem Tode) darum handelte, Körper und Seele einzeln zu nennen. So bezeichnet Homer die Seele als Accidenz, den Körper als Substanz, wenn er den seelenlosen Leichnam mit *αὐτός* bezeichnet. (Man vgl. Ilias I, 4, IV, 470.) Doch solche Scheidung ist eben der Tod für den Griechen; im lebenswarmen Sein hat er nie eine Seite ohne die andere gedacht, und nur das Leben ist für ihn Wirklichkeit.

Wenn nun das Leben als Einheit von Seele und Leib gefaßt wird, so muß es natürlich auch eine doppelte Richtung haben nach der Sinnlichkeit und nach der Geistigkeit hin, und diese beiden Richtungen dürfen nicht auseinandergehen, sondern müssen sich gegenseitig ergänzen, bestimmen und mäßigen. Den modernen Gedanken von Dualismus des Leiblichen und Sittlichen, des Fleisches und des Geistes muß man hierbei durchaus aufgeben, wenn man den Hellenismus wirklich begreifen will. Die Eins und die Vielen, die Kraft und die Materie, das Maaß und die Masse bilden unmittelbar ein lebendiges Ganzes, für welches die Theile nur untergeordnete Momente sind.

In diesem Sinne hat der Grieche alle seine Fähigkeiten auf das gleichmäßigste ausgebildet, immer darauf bedacht, weder den leiblichen, noch den seelischen Anlagen eine überwiegende Sorgfalt zuzuwenden. Ebenso ist die Erziehung der Jugend zwischen Musik und Gymnastik getheilt. Dabei war

es den Einzelnen erlaubt, dieses oder jenes Feld menschlicher Thätigkeit und Bildung mit mehr Vorliebe zu bebauen; allein darüber durfte die allgemeine griechische Cultur niemals vernachlässigt oder gar aufgegeben werden. Was aber näher das Verhältniß der beiden Entwicklungsreihen zu einander betrifft, so ist das Leibliche stets nur die Erscheinung des Wesens, die Folge des Grundes, die Aeußerung der Kraft. Es haben die Spiele, die Tänze, die Bewegungen, ja die Körper selbst eine geistige Bedeutung, und umgekehrt tritt nie ein geistiges Element ohne die entsprechende Gestalt auf. Darum ist auch die Harmonie, das schöne Ebenmaaß der griechischen Sprache durchaus kein Spiel des Zufalls. Der Gedanke ist noch in unmittelbarer Einheit mit dem Worte, und diese lebendige Einheit heißt sprechen, *λέγειν*. Unsagbare Gedanken und sinnlose Worte widerstreben dem Griechen gleich sehr; auch hier ist das Wort das Maaß des Denkens, und der Gedanke das Maaß des Sprechens. Von dem orientalischen Reichthum an Bildern, in denen das Denken unrettbar versinken muß, ist hier keine Rede mehr, wenn auch auf der anderen Seite das abstracte Denken ebenso unbekannt ist, wenigstens in den früheren Zeiten. Es wird weder auf Kosten der Form dem Inhalte, noch auf Kosten des Inhalts der Form zu nahe getreten; beide sind Eins im *λόγος* (im Worte), das sowohl Vernunft, Geist, als Wort (im modernen Sinne) bedeutet. Doch davon wird weiter unten die Rede sein bei der Darlegung der griechischen Wissenschaft, die ja in der Sprache wurzelt. Hier dagegen bleibt außer den Verhältnissen, die wir betrachtet haben, noch eines übrig, das nicht weniger wichtig ist, nämlich das Verhältniß des griechischen Bewußtseins zu seinem Inhalt, zur Außenwelt. Insofern diese als Object abhängig vom Subjecte, d. h. eben Inhalt ist, so muß sich nothwendig der Character des Ich im Nicht-Ich wiederfinden. Und so ist es wirklich in der griechischen Weltanschauung. Alle

Dinge werden in sich geschieden und dann als lebendige Einheit zweier Factoren vorgestellt, und das zwar mit einem gewissen Rechte, weil sie in mechanischen, physikalischen, chemischen oder organischen Prozessen begriffen sind. So ist auch hier der Zwiespalt nur eine Voraussetzung, das Wirkliche aber das Leben.

In den Augen des Griechen lebt Alles, der Ocean, welcher Schiffe zu sich hinabzieht oder die untergehende Sonne küßt, der Wind, die Flüsse, die Bäume, Blumen und Thiere, und in Allem ist das Leben eine Freude an der fortwährenden Selbsterhaltung und Fernhaltung des Gegensatzes, der Trennung oder des Todes, welcher gleichwohl kommen muß und dann mit Ruhe und Ergebung hingenommen wird.

Wie nun aus dieser Anschauung der Dinge der griechische Polytheismus entstanden ist und wie dieser zu den irdischen Erscheinungen noch eine tiefere, geistigere, bedeutungsvollere Götterwelt erdichtet hat: das zu erörtern liegt außerhalb der Grenzen dieser Arbeit, welche ja nur die Standpuncte des Bewußtseins darlegen, aber nicht von diesen Standpuncten aus das Weitere begreifen und herleiten will. Deßhalb genüge die allgemeine Bemerkung, daß das Hauptgesetz auch der Götterlehre das der entsprechenden Gleichberechtigung der Seiten, des Thuns und der Kraft, des Wesens und des Wirkens ist. Auch das Leben der Götter ist ein harmonisches und schönes, ein wahres Abbild des griechischen, nur mit den Farben der Dichtung und der Phantasie ausgeschmückt.

In dieser Weise hat der Grieche ein jedes Ding als ein lebendiges, schönes Wesen zu fassen gesucht. Wie er selbst aber sich niemals vereinzelt denkt, so wird er auch die Dinge nicht in ihrer ursprünglichen Sonderung belassen, vielmehr bemüht sein, auch hier ein allgemeines Band zu finden. Ihm erscheint die ganze Welt sowohl in ihrem Nebeneinander, als in ihrem Nacheinander als ein vollendetes, unendliches Kunst-

werk, in welchem Alles sein Licht vom Ganzen empfängt und sein Licht wieder auf das Ganze wirft. Das All ist ihm nicht ein todtes, ruhiges, ununterschiedenes Eins, sondern ein lebendiges Einssein vieler lebendiger Eins, eine Welt von Welten, welche ebenso für sich, als für das Ganze sein wollen. So ist gleichsam die Welt das Leben der Weltseele und des Weltenleibes, des Einen Maaßes und der einen Masse. Die Welt als dieses harmonische, lebendige und organische Reich ist der griechische Kosmos, und der Hauch, welcher durch diese Schöpfung wehet, ist das Gesetz der natürlichen Schönheit, der freien Nothwendigkeit. Sie sitzt als Schicksal auf dem Throne der Welt. So wundervoll, so überaus poetisch das griechische Bewußtsein nun auch sein mag, so fehlen ihm doch die Schattenseiten nicht; ja der ganze Standpunct ist nur ein momentaner, einseitiger, mithin vergänglicher gewesen. Um dies darzuthun, brauchen wir keineswegs eine Dialectik von außen an das hellenische Ich heranzubringen, es hat in sich selbst den Keim sowohl seiner Entwicklung, seines Lebens, wie seines Todes. Sehen wir zu, wie es sich immer reicher entfaltet, wie es knospet und blüht, und wir werden zugleich finden, wie es verwelkt und nur Samenkörner zurückläßt. Das Leben ist der Grund des Todes.

Die griechische Kunst.

So unbestritten es einerseits ist, daß sich das griechische Bewußtsein nicht schöner aussprechen konnte, als in der Kunst, so wahr ist es andrerseits, daß mit ihr der Keim des Verderbens gelegt ist. Damit soll nicht gesagt sein, daß zu irgend einer Zeit der Grieche das Bedürfniß Schönes anzuschauen nicht gehabt habe. Das würde vielmehr allem Früheren geradezu widersprechen; denn eben darein setzten wir ja das We-

sen des Hellenismus, daß Alles, die ganze Welt, die Natur und der Mensch als ein unendliches, zusammenhängendes Kunstwerk, als Kosmos betrachtet wurde. Aber eben darum konnte ein Verlangen nach einem endlichen Kunstwerke neben dem unendlichen gar nicht entstehen, so lange jene Anschauung noch eine tief lebendige war. Daß sie das nicht immer blieb, kann nicht Wunder nehmen; vielleicht war sie überhaupt nie mehr, als ein schöner Glaube, als ein herrlicher Traum des Jünglings-Volkes. Außerdem gehört zu einem unendlichen Kunstwerke ein unendliches Ich; für das endliche, das nur einen kleinen Theil des Raumes und der Zeit übersieht, muß das Unendliche sogleich aufhören Kunstwerk zu sein, sobald nur das Bewußtsein der Endlichkeit erwacht ist; so verliert ein Gemälde den Character eines Kunstwerks, sobald das Auge nur ein Stück davon zu sehen bekommt, und einige Auftritte aus einem Trauerspiele können keinen nachhaltigen, tiefen Eindruck machen. So lange nun aber der Grieche die Idee seines Kosmos warm in seinem Herzen trug, übersah er alles Mangelhafte, alle Lücken, alle Disharmonie, kurz das Häßliche; es war für ihn nicht vorhanden, weil er nur Schönes sehen wollte. Aber der Traum schwand, und den Weg des Erwachens zeigt die Entwicklungsgeschichte der griechischen Kunst. Wir beschränken uns hier darauf die Hauptmomente anzugeben.

Mit der griechischen Welt ist die Menschheit auf den Standpunct der idealen Wirklichkeit, der freien Natürlichkeit gekommen. Dieser Standpunct aber konnte nicht bleiben, vielmehr ist er nur ein Moment, nur einen Augenblick wirklich. Nur einmal und nur kurze Zeit war das schönste, herrlichste Ebenmaaß aller Glieder, der ganzen Nation, ja der ganzen Welt vorhanden, und dieser herrliche Morgen war etwa die Zeit des trojanischen Krieges, wo der Glaube an die Götter Griechenlands noch so lebendig war, daß man ihnen allerwärts zu begegnen meinte. Doch auf dem Throne der Welt sitzt

die unerbittliche Nemesis: sie haucht das Endliche an, und selbst das Schönste verwelkt. Wir hatten gesehen, daß es den alten Griechen zur anderen Natur geworden war, ebenso dem Vaterlande, der Allgemeinheit, als sich selbst anzugehören, in sich eine schöne, lebendige Einheit zweier Gewalten zu sein. Damit war der Kunstsinn ebenso geweckt, als befriedigt; denn mehr oder weniger war jeder Grieche eine plastische Figur, jede größere, bedeutendere öffentliche Handlung ein Drama. Außerdem konnte sich das Gefühl für Schönheit in Tracht, Haltung, Tanz und Anderem aussprechen. Wenn nun so die allgemeine und einzelne Subjectivität im Einklange standen, so war in den Zeiten des eben erwachten Hellenismus dasselbe mit der Objectivität der Fall, nicht der vorgefundenen, sondern der angeschauten. Es offenbart sich hierin die ursprüngliche künstlerische Productivität des Gemeingeistes, indem er das Abbild des griechischen Lebens, die Götterwelt, schuf. Es wiederholen sich dieselben Züge, dieselbe natürliche Freiheit, derselbe natürliche Gehorsam, nur ist Alles bleibend, unvergänglich, ewig, während die irdische Schönheit ihr Maaß überschreitet, und darum der Nemesis anheimfällt. Die Aufgabe der Kunst aber ist es, das Schöne seinem Untergange zu entreißen, indem sie es in Stein, Farbe oder Worten fesselt.

Auch die Zeiten des trojanischen Krieges, des Morgenglanzes am griechischen Himmel, vergingen, das Gleichgewicht schwand und die Schaale, auf welcher die Geistigkeit lag, fing an sich zu neigen.

Die Erinnerung blieb, und in der Erinnerung liegt momentane Rückkehr zur Wirklichkeit. So schuf sich die griechische Nation zunächst die Ilias und die Odyssee, diese herrlichen Gesänge voll frischer, bezaubernder Natürlichkeit, und versetzte sich gern und freudig zurück in die Zeiten, in welchen ihre Götter und Helden ein so schönes Leben lebten. Unterdessen aber traten diese Tage selbst immer mehr in den Hintergrund

zurück, die Sonne stieg immer höher; aber die Sehnsucht ward um so lebendiger und heißer, je mehr in der unmittelbaren Wirklichkeit das Leben auseinanderfiel, der alte Glaube und die natürliche Schönheit flohen. Nun galt es sie künstlich festzuhalten: den Göttern wurden Statuen errichtet und Tempel gebaut, um sie an Griechenland und Griechenland an sie zu fesseln. So gehen Religion und Kunst eine Zeit lang Hand in Hand, bis endlich die Kunst sich selbst ein heiliger Zweck, dann ein Theil der Bildung wird, dann gänzlich verschwindet.

Das ursprünglich Schöne, ja der ewige Grund der Schönheit ist die Natur; gleichwohl ist sie nur schön für den Geist, der sich in ihr wieder findet, nicht für sich. Sie will aufgefaßt und festgehalten sein, während sie selbst unbewußt und achtlos über den Punct ihrer eigenen Schönheit hinauseilt. Die Griechen haben niemals die Natur knechtisch abgeschrieben, sondern sorgsam den richtigen Moment ausgewählt, den Moment, in welchem die äußere Erscheinung dem Inneren vollkommen entspricht. Diese Auswahl, diese Beschränkung der Natur, dieses Maaß ist die Kunst, die unmittelbare Gleichheit von Bildung und Instinct. Sie stellt daher nur in sich Gesättigtes dar, worin weder der Inhalt die Form, noch diese jenen überragt, Kunstwerke, welche nothwendig das Gepräge eines vollen Friedens, einer himmlischen Ruhe, einer in sich vollendeten Objectivität haben, welche den Einzelnen seiner Vereinzelung entreißen und in den lebendigen Strom des Allgemeinen versetzen, nicht in einen ihm fremden Strom; sondern im individuellen Bewußtsein selbst wird das allgemeine und einzelne Ich in ein freies, schönes Gleichgewicht gestellt.

Indem so die Kunst noch lange den Gemeingeist ausspricht, als schon der Particularismus viel Boden gewonnen hatte, ist sie für das griechische Leben von der größten Bedeutung. Freilich hat sie auf der anderen Seite eben so viel dazu beigetragen, die echt hellenische Welt aufzulösen.

Es wurde behauptet, die ruhige Einheit von Innerlichkeit und Erscheinung, von Sinnlichkeit und Geist, die Plastik sei das Wesen griechischer Kunstwerke. Wenn das der Fall ist, so wird vor allen Dingen die Bildhauerei ihren Glanz- und Höhepunct in Griechenland erreicht haben. Der Gegenstand der Bildhauerei ist ja der Mensch in seiner Natürlichkeit, der Mensch als ein Ganzes, an dem jedes Theilchen für sich schön und mit dem Uebrigen im Einklange ist, der Mensch in den Augenblicken der Vollendung, wo nämlich ein schöner Geist in einem schönen Leibe sich ausdrückt und der Leib nichts ist und nichts sein will, als eine Stätte der Schönheit, vollständig von der Seele durchhaucht, mit einem Worte: der Mensch als Grieche.

Mit der Baukunst und Malerei verhält es sich zwar ähnlich, aber nicht ganz so: jene hat eher zu viel, diese eher zu wenig Stoff. Ja, wenn wir noch Gemälde hätten, ist es noch die Frage, ob sie uns als Kunstwerk völlig befriedigen würden. Am wenigsten Anklang und Theilnahme hat wohl mit Recht die Musik gefunden. Zwar ist das Licht und die reine Farbe eben so stofflos, eine eben so freie Materie, als der Ton; indessen giebt es doch Farbestoffe, Körper, die so eng mit ihrem bestimmten Lichte verbunden sind, daß man sie eben seiende, existirende Farben nennt. Der Ton aber ist wesenlos, unberührbar, nicht zu fixiren; mit ihm konnte der Grieche wirklich nichts anfangen. Selbst an einem künstlich gemachten Instrumente bleibt er etwas Geschiedenes, Geisterhaftes, die Stimme des Kampfes zweier Materien.

Aber, — so wird man fragen, — gilt nicht alles dies auch von dem Worte? In gewisser Weise allerdings, und darum ist auch das Wort als bloßer Ausdruck des inneren Geistes, insofern er alles Außersichsein, alle Vielheit von sich verneint, also des Denkens, des Bewußtseins niemals ernstlich Vorwurf der griechischen Kunst gewesen. Die Subjectivität

als solche, dem allgemeinen Bewußtsein entgegengesetzt, ist nirgends gefeiert. Dagegen hat die Sprache auch eine Seite, wo sie verbindet, wo sie die Gattung vertritt, und wo sie zur Natur des Menschen gehört, was man z. B. vom Singen, wenn es mehr als Declamiren ist, nicht sagen kann. In diesem Sinne ist sie, — und so versteht es der Grieche, — ein Theil des leiblichen Handelns, während die moderne Anschauung dieses dem Sprechen entgegensetzt. Weder das Eine, noch das Andere hat für den alten Griechen Werth ohne einen Menschen, welcher in seinem und der Uebrigen Namen auftritt. So ist in den ältesten Zeiten das Gedicht vom Dichter unzertrennlich. Rhapsoden tragen der lauschenden Menge Gesänge aus der Ilias vor, die Künstler ziehen mit ihren Werken zu den olympischen Spielen, selbst Geschichtswerke werden hier vorgelesen. Die ersten Schauspiele zu Ehren der Götter führt gleichsam das Volk selbst auf, später bilden sich Einzelne zu Schauspielern aus, indem sie zugleich Stücke erfinden und geben, noch später erstehen besondere dramatische Dichter. Niemals aber gab es ein Drama zum Lesen, wie es bei uns so häufig der Fall ist.

Je mehr nun alle Dichtung für das ganze Volk berechnet war, desto weniger durfte sich eine besondere Individualität darin aussprechen: es war der Volksgeist, welcher dichtete, und alle griechische Poesie war in gewisser Weise Volkspoesie.

Wir haben schon gesehen, daß das allgemeinste Kunstwerk, was aber eben darum auch am wenigstens ein Kunstwerk ist, die griechische Götterwelt war. Einen beschränkteren Ursprung und Kreis hat schon Homer, obschon sich mit Gewißheit annehmen läßt, daß das Ganze in seiner jetzigen Gestalt nicht das Werk eines Einzelnen, vielmehr des als Muse persönlich gedachten Volksgeistes ist.

Die Productivität concentrirt sich immer mehr in einzelnen Geistern, in welchen der Geist des Hellenismus lebendig ge-

blieben ist, während die Masse wohl noch den lebhaftesten Antheil nimmt, im Thun und Treiben aber sich mit jedem Tage mehr von der ursprünglichen Natürlichkeit entfernt. So bildet das Publikum den Künstler, der Künstler das Publikum, und die einstige natürliche Geistigkeit wird von der cultivirten Geistigkeit verdrängt.

Wenn anfangs noch die ganze Kunst einen Theil des öffentlichen Cultus ausmachte, so hat sich mit der Zeit ein rein menschliches Interesse Bahn gebrochen und bald bleibt in den Trauerspielen nur der Mensch als handelnde Person übrig, während sich die Götter zurückziehen und zuletzt nur noch das griechische Schicksal ein sanftes Licht von oben über die Bühne streut. Diese Bühne ist immer das alte Hellas, der Spiegel und das Maaß für die Nachwelt; die Menschen, welche vorgeführt werden, theils hervorragende Charactere der Heldenzeit, theils aber das Volk selbst, als der Alles vermittelnde Chor. So wird das ganze Leben der Nation heraufbeschworen und in der Dichtung festgehalten. Dennoch eilt der Zeitgeist weiter und weiter, bis endlich sowohl der Sinn für das Alte erlischt, als auch die Kraft, es wiederzugeben. In Sophocles erreicht das Trauerspiel seine Grenze, in Euripides wird sie schon überschritten, in ihm tritt das Selbstbewußtsein, das Ich, die Subjectivität auf und macht sich geltend. Daher der Anflug von Sentimentalität, von innerlichem Zwiespalte, von ungriechischem Wesen; daher auch die Spuren von moderner Anschauung, welche einen ähnlichen Dichter, Schiller, zu ihm hinzogen.

Im Volke geht endlich der Sinn für echten Hellenismus ganz verloren. Bleibt er in Einzelnen noch lebendig, so werden sie, da der Masse direct nicht beizukommen ist, genöthigt, zum Lustspiel zu greifen, welches mit Hülfe des Häßlichen das Schöne, mit Hülfe der Unsitte die Sitte, mit Hülfe der unmittelbaren Gegenwart die Vergangenheit wieder herzustellen sich

bemüht. Vor allen hat Aristophanes das Lustspiel zu einer bis dahin nicht geahnten Stufe der Vollendung erhoben, indem er mitten in das Leben Athens hineingriff und alle Schwächen seiner Zeit dem unerbittlichsten Spotte preisgab. Die Athener lachten, — und blieben wie sie waren, und Aristophanes bemerkte nicht, daß er selbst außerhalb des Volksgeistes stand. Nach ihm sank auch das Lustspiel immer tiefer und tiefer hinab, bis endlich die griechische Kunst mit dem freien Griechenlande zu Grunde ging.

Die griechische Sittlichkeit.

In den ältesten Zeiten war auch die Harmonie im Handeln eine wirkliche Thatsache. Der Einzelne glaubte nur seiner Ueberzeugung zu folgen, und folgte doch eben so sehr der allgemeinen Stimme in und außer sich; das allgemeine Handeln aber stand eben so sehr als eine sittliche Macht über den Individuen, als es auf der anderen Seite doch nur eine zufällige Uebereinstimmung genannt werden konnte. Diese natürliche Sittlichkeit breitete sich wie ein Hauch über das alte, echte Hellas; sie war darum wirklich, weil Alle an sie glaubten, wie an sich selbst. Und doch liegt auch in ihr schon von Anfang an ein negatives Moment, ein Keim der Dialectik, der nur zu bald wuchs und sich zu einer zerstörenden Macht entwickelte. Die Harmonie der Einzelnen ist nie eine absolute gewesen, vielmehr haben sich zu jeder Zeit Differenzen gefunden, welche aber theils ausgeglichen wurden, theils auch unbeachtet vorübergingen. Kam wirklich ein Verstoß gegen die griechische Sitte vor, so wurde er gerichtet und verdammt von der Stimme der ganzen Nation, und damit war das Böse vernichtet, das Ebenmaaß wiederhergestellt. In moralisch gleichgültigen Dingen überließ sich dagegen der Grieche sorglos dem

Zufall, d. h. nach seinen Begriffen, den Zeichen, die ihm die Götter gaben, dem Vogelfluge, den Träumen und anderen Erscheinungen. Die höchste Instanz waren die Orakel; im Betreff der Sittlichkeit aber ist stets die griechische mehr das Maaß der olympischen, als die göttliche das Maaß der griechischen gewesen. Wenn die Willkühr der Einzelnen anfangs scheinbar gar keinen merklichen Eindruck zurückließ, so blieben doch Spuren übrig, bis endlich die Unabhängigkeit des subjectiven Handelns nicht nur als Möglichkeit, sondern auch als Wirklichkeit erkannt wurde. Sogleich machte sich das Bedürfniß geltend, den allgemeinen Willen, welcher bis dahin in den Herzen Aller gelebt hatte, äußerlich festzustellen, daß er so dem Einzelwillen als Norm dienen, daß er ihm nöthigenfalls entgegengehalten werden könnte. Damit wurde die innere, eingeborene, lebendige Sittlichkeit zunächst zum äußerlichen, todten Gesetze, das nicht mit der Gesinnung, sondern stets nur mit der Handlung, der That zu thun hat, das niemals hindert, sondern nur strafen und abschrecken kann. Auch die Gesetzgebung verdankt, wie die Kunst, ihre Entstehung räumlichen und zeitlichen Bedingungen; auch sie zeigt, wie wenig sie das zu leisten vermochte, wozu sie zunächst bestimmt war. Man denke sich einen Staat, etwa das alte Athen, ohne Gesetze, aber so, daß im Ganzen Alle dem allgemeinen Besten dienen und gehorchen. Jetzt tritt ein Fall ein, wo ein Bürger sich willkührlich vom Ganzen lossagt. Man giebt ein Gesetz, — für diesen einzelnen und höchstens für ganz ähnliche Fälle. Aber eine Verletzung des Allgemeinen folgt auf die andere, und so muß ein Gesetz nach dem anderen erlassen werden. Dahin aber wird es wohl niemals ein Staat bringen, für alle mögliche Fälle schon Gesetze in Bereitschaft zu haben. Und wenn auch: könnte jemals eine Legion von Gesetzen das lebendige Gefühl für Sitte ersetzen, oder die Eine Sittlichkeit festhalten, fixiren, zurückbringen? Die Eine Sittlichkeit kennt

nur Ein wahrhaftes Gesetz, und hundert Gesetze sind nur ebenso viel Versuche, ein unendliches Gefühl in endliche Bande zu legen. Es tritt sogar nothwendig der Fall ein, daß das Moment des Unsittlichen am Gesetze selbst erscheint, weil es immer nur auf Erfüllung von Theilen, nie der ganzen Sittlichkeit dringt. Es ist dies nicht etwa ein specieller Mangel der griechischen Gesetzgebung, sondern eine allgemein menschliche Unvollkommenheit, die freilich gerade den Griechen doppelt fühlbar werden mußte bei ihrem angeborenen Sinne für Sittlichkeit überhaupt. Am wundervollsten hat Sophocles den Widerstreit des Einen göttlichen Gesetzes und der menschlichen (endlichen) Gesetze in der Antigone geschildert, in der Antigone, welche sterben muß, weil sie eine „fromme Frevelthat" begangen.

Zu dieser Möglichkeit von Conflicten kommt nun noch eine andere Möglichkeit, nämlich die, daß das Gesetz, als ein äußerliches, auch nur äußerlich erfüllt wird, und so nur eine negative Sittlichkeit bedingt; denn einem Gesetze gehorchen, d. h. es nicht übertreten, ist noch kein Beweis von sittlicher Güte. Ja, man kann allen Gesetzen nachkommen, und doch im höchsten Grade ein Egoist sein. So ist die Bestimmung der Gesetze schließlich ganz zweideutig geworden; sie sollten dazu dienen, die alte natürliche Sittlichkeit zu setzen, und dienen nur zu oft dazu, daß der Einzelne ungestraft und in Ruhe unsittlich sein könne. Solche Benutzung der Gesetze, welche nicht nur eine Möglichkeit blieb, sondern vielfach zur Wirklichkeit wurde, mußte das griechische Bewußtsein auf das tiefste erschüttern, den Glauben an natürliche Sittlichkeit vollends vernichten und den Menschen auf eine neue Quelle mit Nothwendigkeit hinweisen. Die Sophisten hatten Alles schwankend gemacht, sie hatten gezeigt, daß das Subject mit einiger Klugheit leicht Recht in Unrecht, Unrecht in Recht zu verwandeln vermöge, daß dem Allgemeinen gegenüber der Einzelne immer

Recht behalten könne und werde. In Folge davon kam die Sittlichkeit, welche bis dahin nur Instinct gewesen war, zum Bewußtsein über sich selbst als Wissen des Guten und Bösen, sie trat auf als moralisches Selbstbewußtsein, das nur sich als Richter seiner Handlungen anerkennt. Die schönste Verkörperung dieser Richtung des griechischen Geistes ist Socrates, dessen Philosophie im Handeln, nicht im Wissen bestand, dessen ganzes Leben eine stetige Folge von guten Thaten ist. Daß er aber mit dem einen Fuße schon außerhalb des Hellenismus steht, beweist nicht nur seine ethische Einseitigkeit, seine Vernachlässigung des Aeußeren, der Anfang von Cynismus und Anderes der Art, sondern vor allen Dingen bezeugen es seine eigenen Worte, indem Cicero von ihm erzählt, er habe auf die Frage, woher er sei, geantwortet: Er sei Kosmopolit. (Die Stelle lautet Quaest. Tusc. V, 37: Socrates quidem quum rogaretur, cujatem se esse diceret, Mundanum, inquit; totius enim mundi se incolam et civem arbitrabatur.)

Diese Aeußerung verräth, daß Socrates mit vollem Bewußtsein über die Sittlichkeit als natürliche Uebereinstimmung der Volkssitten, überhaupt über die Schranken der Nationalität hinaus war. Die wahre Moral wurzelt tief im Grunde jedes Menschen, der damit freilich in ein wesentliches und unwesentliches Ich, in eine nothwendige Substanz und in zufällige Accidenzen zerfällt. Das Ungriechische, was in Socrates zum Vorschein kommt, ist zwar ein Fortschritt im Lichte der menschlichen Entwicklungsgeschichte; vom Standpuncte aber des alten Hellenismus aus wird auch dieser moralische Subjectivismus von Aristophanes mit Recht hart mitgenommen, mit Recht nämlich so weit, als er nicht die Vernichtung, sondern die consequente Durchführung und Vollendung der Sophistik ist. Auf der anderen Seite aber ist Socrates ein wahrhaft griechischer Character. Dafür spricht zunächst ein kleiner, und doch bedeutsamer Zug, das *δαιμόνιον*, ein subjectiver Ersatz für Ora-

kel, Vogelflug und andere äußere Zeichen, das gleichfalls nur in moralisch gleichgültigen Dingen entscheidet. Der klarste und herrlichste Beweis aber ist die Art seines Todes. Er wird angeklagt, die Jugend durch seine Lehre verführt und neue Götter eingeführt zu haben. Er wird verurtheilt, und obgleich er von seiner Unschuld im Innersten überzeugt sein mußte, benutzte er doch eine ihm gebotene Gelegenheit aus dem Gefängnisse zu entfliehen, nicht, sondern trank ruhig und heiter den letzten Trank und zeigte dem Volke von Athen, daß es für den unendlichen Menschengeist etwas Höheres giebt, als den endlichen Gesetzen eines Landes und einer Zeit zu gehorchen.

Um das Gesagte noch einmal kurz zusammenzufassen, so war der Mangel der alten griechischen Sittlichkeit die Bewußtlosigkeit des Subjectes, das vielmehr seinem Triebe und Instincte, als eigener Ueberlegung folgte. Allmählich wurde dieser Instinct schwächer, die Möglichkeit des Anderen wurde gefühlt, und bald finden wir in den Sophisten die höchste Lust an dieser Freiheit des Subjects, das, wenn es nur gebildet genug ist, ungestört sich selbst, seinen Gefühlen und Gelüsten folgen darf. Hierauf hat Socrates fortgebaut und gezeigt, daß wahre, bewußte Sittlichkeit allerdings die Freiheit des Einzelnen voraussetzt. Nur wer gut und böse scheidet, könne moralisch sein, die Quelle aller Moral aber sei der innere Mensch, das Eine, allgemeine Ich, im Gegensatze zu den vielen einzelnen Bedürfnissen, Wünschen und Ansichten. Das Gute schlummert in Jedem; es braucht nur erweckt, gleichsam mit Hebammenkünsten an das Licht der Welt herausgeboren zu werden. Hat man so einmal das moralische Selbstbewußtsein gebildet, so braucht man nur sich zu fragen, nur sich immer treu zu bleiben, und kann doch gewiß sein, immer gut zu handeln. Von sich abfallen und schlecht sein ist dasselbe. Das moralische Subject ist aber nicht mehr das natürliche, unbefangene

und unmittelbare, sondern nimmt mit Bewußtsein seinen Standpunct ein, und zwar mit Hülfe des verständigen Denkens, welches eben das Einzelne vernichtet und das Allgemeine allein bestehen läßt. Socrates bestimmte dies Allgemeine als das Gute, welches eben so der innerste Trieb, als der Endzweck alles Thuns ist, oder sich im moralischen Subjecte verwirklicht. Die Verwirklichung aber, — und darin ist Socrates wieder ganz Grieche, — geht so vor sich, daß er nicht etwa vor der Natürlichkeit, also der halb unsittlichen Wirklichkeit, die Flucht ergreift, nichts thut, als sich ewig auf sein leeres moralisches Wollen bezieht, sondern daß diese Moral die Kraft ist, den ganzen Menschen mit Allem, was er denkt, fühlt, weiß und treibt, zu durchdringen und ihn so zu einem plastischen Kunstwerke erhebt. Diese Größe der Anschauung, welche darin besteht, daß er die wahre moralische Schönheit in sich zur Darstellung bringt, nämlich Wahrheit und Schönheit unbewußt und mit Ironie, — er war ja häßlich und behauptete nichts zu wissen, — aber die Moral mit Bewußtsein, indem er im Gegensatz zu allen Früheren aussprach: Erkenne dich selbst, d. h. erkenne du, Einzelner, dich selbst, den allgemeinen Menschen in dir, dein Wesen, — diese Größe der Anschauung geht mit Socrates zu Grunde. Dafür wird aber sein Princip von da an ein allgemeines, welches den griechischen Gemeingeist mehr und mehr in seine Bestandtheile, in viele Ich's auflöst, aber zugleich die Einzelnen lehrt, was sie sind, und daß sie nur Einen Zweck, das Allgemeine haben. Damit ist die Auflösung aufgehoben, und ein tieferes, mehr innerliches Band hergestellt.

Dies Band ist zunächst bei Socrates das Allgemeine selbst, als Gutes vorgestellt. Der Mangel dieser Abstraction ist aufzuheben; und wirklich haben in der Folge die eigentlichen Socratiker die leere Allgemeinheit näher zu bestimmen gesucht, wobei sie natürlich vielfach mit einander und mit dem

Meister in Widerspruch geriethen. Socrates war auch der Eine, der sich von den Uebrigen dadurch unterschied, daß er nichts Bestimmtes im Staate war, sondern im Allgemeinen ein Mensch, ein Bewohner der Welt; aber diese Isolirung hob er durch sein Leben wieder auf, indem er Alle belehrte und überall das menschliche Bewußtsein seiner Mitbürger zu erwecken suchte. So ist er das wandelnde Gewissen Athens geworden.

Eine nähere Bestimmung und zugleich ein Abfall von seiner Lehre ist die megarische Schule, welche ihre Aufgabe hauptsächlich darein setzte, die Wahrheit des Allgemeinen nachzuweisen, indem sie zeigte, daß alles Einzelne sich widerspricht und vernichtet. Ueber dies Wissen und über ihr dialectisches Spielen mit Worten kam sie nie dazu positiv zu bestimmen, was das Absolute sei. Allerdings sagt sie: „Das Gute ist Eins", in der Wirklichkeit aber bringt sie es nicht weiter, als bis zu der großen Erkenntniß, daß Vieles nicht gleich Eins ist, und gefällt sich in Silbenstecherei, Wortklauberei und Witzen. Im Unterschiede davon bestimmen die Cyrenaiker das Allgemeine, das Sichtreubleiben näher als Freude, als Vergnügen, als Glückseligkeit. Es scheint zunächst ganz parador zu sein, wenn das Gute als Vergnügen erklärt und zum Zweck des Lebens gesetzt wird; und in der That wäre es ein großer Widerspruch, wenn man unter Vergnügen dies oder jenes „Amüsement" versteht. Das wollen aber die Cyrenaiker damit keineswegs sagen; sie denken nicht an die Lust, welche im Augenblicke des Genießens das Subject ganz in Anspruch nimmt, ganz besitzt, sondern an die bewußte Freude, als an eine einzige continuirliche Stimmung des ganzen Menschen, welche sich nie hingiebt, sondern immer als ruhiges Bewußtsein über das Einzelne hingeht. Mit einem Worte, es ist denkendes Genießen, nicht von Objecten, sondern des eigenen Subjectes, Genießen seiner selbst. Darum ist die cyrenaische ἡδονή

reines Beisichbleiben, ein allgemeines Verhalten des Einzelnen, und es gehört philosophische Bildung dazu, um einen solchen Standpunct einnehmen und behaupten zu können. So ist von Aristippus, dem Gründer der Schule bekannt, daß er ebenso gebildet, als gesittet war; Theodorus bestimmte geradezu das Gute als Verstand und Gerechtigkeit und betrachtete als den Zweck seines Lebens, mit sich in der größtmöglichen Harmonie zu sein.

Insofern nun von diesem Standpuncte aus das Leben genau genommen als ein Außersichsein erkannt werden muß, ist es kein Wunder, wenn selbst dieses als gleichgültig, als unphilosophisch, und nur der Tod als vollendete Einheit mit sich erscheint. Hier zeigt sich am deutlichsten das Unhelleniſche des ganzen Subjectivismus; denn was könnte ungriechischer sein, als Sehnsucht nach dem Tode um des Todes willen? Und doch kommen in dieser Zeit wirklich öfter Selbstmorde vor, deren Grund rein im Lebensüberdrusse liegt, und die nur denkbar sind, wenn das innere Ich dem äußeren, die Idee der Erscheinung gleichsam über den Kopf wächst.

Die nothwendige Kehrseite des cyrenaischen Bewußtseins, des Sichgenießens, ist das cynische Ich, die personifizirte Bedürfnißlosigkeit. Wenn jenes sich als Eins fühlt, indem es sich in Allem wiederfindet und sich so nur auf sich bezieht, empfindet dieses seine Einheit mit sich, indem es Alles ausschließt. Der Cyniker erfreut sich seiner selbst nur, wenn er sich vergleicht mit den Bedürfenden und sich von ihnen anstaunen und bewundern läßt. Er ist durch und durch eitel, er ist nur Cyniker auf der Straße, auf dem Markte, — kurz unter den Augen eines verwöhnten, luxuriösen Volkes. In Sparta waren Alle halbe Cyniker, aber niemals bildete sich da ein cynisches Bewußtsein aus; es konnte nur in Athen gedeihen.

Schon an Antisthenes wollte Socrates die Eitelkeit durch ein Loch des Mantels erblickt haben! Noch stärker tritt dieser Zug in Diogenes auf, der unter den Augen des ganzen Volkes lebte und starb. Es kann scheinen, als wäre das cynische Wesen ein unmittelbarer Standpunct der Natürlichkeit, eine Wiederherstellung der Einfachheit. Dem ist nicht so, im Gegentheil ist Alles eine Folge von Reflexion, von Bewußtsein über sich selbst. Eine wirkliche Rückkehr ist überhaupt unmöglich. Natürlich ist nur der, welcher von Unnatur nichts weiß; wer aber im Gegensatze zur Unnatur natürlich sein will, der ist eben nur ein künstlich gemachtes, affectirtes Zerrbild. Zu allen Zeiten der Bildung sind solche Versuche gemacht worden, und zwar immer mit demselben Erfolge, vielmehr immer ohne Erfolg. Es kann nichts helfen rückwärts zu schauen und sich nach dem, was vergangen ist, zu sehnen. Keine Macht der Erde zaubert einen gewesenen Standpunct als gegenwärtigen, lebendigen zurück. Jede Entwicklung soll rastlos weiter schreiten, nicht umkehren, nicht an einen endlichen Punct sich klammern. Trotz alles Fortschrittes wird das Gute einer jeden Zeit, — und jede weist Gutes auf, — für alle Ewigkeit conservirt bleiben. Aber thöricht ist es, einen ganzen Standpunct festhalten zu wollen. Das heißt den Geist der Menschheit todtschlagen und in Spiritus setzen!

Das Bemühen der Cyniker, den Bedürfnissen der Zeit gegenüber die ursprüngliche Einfachheit der Natur wiederherstellen zu wollen, hat sich als eitel erwiesen, und die Geschichte ist lächelnd über diese Eitelkeit fortgegangen. Wenn man die Auflösung der griechischen Sittlichkeit vollständig verfolgen will, so muß man an die Socratiker noch das Ethische aus der stoischen und epicuräischen Schule knüpfen, welche beide in dieser Beziehung die Lebensweise der Cyniker und Cyrenaiker nur „vervollkommnet“ haben. Freilich heben sie das Wissenschaftliche der Principe wieder mehr heraus und gehören dem-

nach eigentlich in den folgenden Abschnitt, welcher von der Entwicklung der griechischen Wissenschaft handeln wird.

Bei den Stoikern herrscht dieselbe Bedürfnißlosigkeit, wie bei den Cynikern, nur spricht sie sich nicht in solcher schmutzigen und eitelen Weise aus. Zudem sind jene mehr philosophisch gebildet, ja die Tugendlehre (Moral) verdankt vor allen ihnen die wissenschaftliche Begründung und Ausführung. Auch sie halten fest an der Einheit mit sich, an der Seligkeit des Selbstbewußtseins und setzen die Tugend in ein naturgemäßes Leben, in ein Leben, welches näher der Vernunft, dem allgemeinen, sich selbst erkennenden Ich, als der untrüglichen Führerin folgt. Ein solches Leben ist an und für sich ein glückliches und bedarf keiner zeitlichen und irdischen Güter. Das höchste (einzige wahre) Gut ist die Tugend, welche sich selbst genügt. Weil nun aber in der Wirklichkeit der Einzelne, auch der Philosoph nicht zum Ziele gelangen kann, so stellt sich das stoische Ich ein Ideal auf, den wahren, vollendeten Philosophen als Normalmenschen, der zugleich reines allgemeines Ich und ein einzelnes Ich ist, und somit die Einheit des Einen und Vielen vorstellt.

Die Einseitigkeit der stoischen Philosophie verräth sich gleich dadurch geschichtlich, daß die andere Seite ebenso anerkannt war, nämlich die Seite der Vielheit, des Außersichseins, des sinnlichen Empfindens und Lebens. Damit soll die Eins, das Ich, nicht wirklich zerrissen werden in zwei, etwa in Geist und Leib, sondern die Eins wird gefaßt als ein Zusammen von unendlich Vielen, als eine Beziehung von Eins zu Eins. In der Erregbarkeit von außen liegt ja allein die Möglichkeit der Empfindung, zugleich aber auch die Nothwendigkeit, daß die Empfindung als eine zweifache auftritt, als Gefühl der Lust und Unlust. Und zwar wird dies in jedem Gefühle, in jeder Beziehung der Fall sein, indem immer, wo Eins thätig ist, Eins leidet, es müßte denn ein Gleichgewicht, ein indiffe-

renter Zustand vorliegen. Alle Thätigkeit nun, alles Streben des Epicuräers ist darauf gerichtet, das Vergnügen zu suchen und den Schmerz zu fliehen, ausgenommen als Mittel zu einer größeren Lust.

Viele haben gemeint und es ausgesprochen, daß die Lehre des Epicur alle Moral durchaus vernichte und unterwühle, indem sich ja nothwendig das Subject in die vielen einzelnen Gefühle und Lüste auflösen müsse. Das ist, wenn man den Epicur recht versteht, durchaus nicht der Fall, denn er spricht nicht von Empfindungen, sondern vom Ganzen, von der Totalität der Empfindung, wobei das Eine Ich mit Verstand und Klugheit zu Werke geht und sich wohl hütet, irgend ein Gefühl Herr über sich werden zu lassen. Erst in der Leidenschaft hört das Selbstbewußtsein auf, das Ich leidet und zerstört sich selbst. Von leidenschaftlichen Genüssen kann also in der ganzen epicuräischen Philosophie nicht die Rede sein, ausgenommen als von Uebeln, die der Weise fliehen soll. So haben wir wirklich hier nur die Kehrseite des Stoicismus, und als die gemeinsame Quelle beider die Subjectivität.

Während das alte griechische Ich Einheit war, lebendige Einheit von Natur und Geist, d. h. ein Sichgleichsetzen, ein ewiges Sichmessen zweier Seiten, des Inneren und des Aeußeren, der Seele und des Leibes, der Nothwendigkeit und der Freiheit, so daß diese Gegensätze nichts für sich, sondern nur Momente des Ganzen waren, so wurde im Verlaufe der Entwicklung der Gegensatz selbst Gegenstand des Bewußtseins, die Zweiheit, der Dualismus wurde erkannt, das Denken erhob sich zum Wissen, und mit dem Wissen trat auch die Scheidung ein zwischen natürlich und gebildet, zwischen gut und böse, zwischen Einheit mit sich und Außersichsein. Das Individuum, welches bis dahin halb mit Bewußtsein, halb instinctmäßig sittlich gehandelt hatte, indem es nur im Strome der allgemeinen Sittlichkeit mitschwamm, fing auch an sich zu

wissen, d. h. sich zu scheiden in den Kern, das sittliche Innere, den λόγος, kurz in das allgemeine Ich und in das zufällige, meinende, außersichseiende Ich, in Wesentliches und Unwesentliches. Wenn das Letztere das Veränderliche ist, so wird dagegen das Wesen zunächst als abstractes Sichtreubleiben, als Ich, welches stets gleich Ich ist, welches sich gegen alle Veränderung festhält, bestimmt werden müssen. Wenigstens ist hierbei noch Eine Bestimmung gelassen, wenn auch das Ich schon als erklecklich arm erscheint; dem Skepticismus war es vorbehalten, auch den letzten Inhalt zu vernichten, indem er auch an der Veränderung zweifelte, wodurch denn natürlich auch die Beziehung fällt und das Bewußtsein vollständig leer wird.

In der Subjectivität, wie sie Socrates zum Principe erhoben hat, liegt ein unendlicher Fortschritt, aber auch zu gleicher Zeit der Grund der Verderbniß. Der Grieche konnte das Geltendmachen der Einzelnheit nur als Negation seiner früheren unbefangenen Sittlichkeit auffassen. Früher war das Ganze sittlich; jetzt sind wohl Einzelne moralisch, aber die Masse begreift dieses Recht des Subjectes nicht, mißbraucht es, und Griechenland geht darüber zu Grunde.

Die griechische Wissenschaft.

Im Ich hatte der Mensch den ersten Sieg über die bloße, unmittelbare, bewußtlose Natürlichkeit gefeiert. Das Ich setzt ein Denkendes voraus, welches aber zunächst noch als Eins mit seiner Erscheinung angeschaut wird, ebenso wie Denken und Sprechen, Begriff und Wort, Wahrheit und Satz. Weil nun mit dem Begriffe Ich eine Differenz im Einzelnen eingetreten ist, indem nämlich die Totalität des Organismus den einzelnen Gliedern, dem Arme, Kopfe u. s. w. gegenüber festge-

halten wird, was vom natürlichen Auseinander aus als ein Sichzusammennehmen erscheint, so muß dieselbe Differenz auch in der ganzen Menschheit sich zeigen, indem sie sich ebenso auseinandertheilt, als näher zusammenschließt in den nationalen Ichs, welche sich freilich anfangs mehr abstoßen, als anziehen. Die Schranken der Sprache, die verschiedene Bezeichnung des Einen Begriffes der Ichheit, scheinen unüberwindlich zu sein.

Dem nationalen Ich nun gegenüber war das griechische zu einer gewissen Freiheit gelangt, oder vielmehr gerade zu dem Puncte des Gleichgewichts, wo der Staat den Einzelnen frei gewähren läßt, der Einzelne aber nichts, als ein Glied des Ganzen sein will. Diese Anschauung zeigte sich als Alles durchdringend, wie es sich in der Kunst und in der Sittlichkeit erwiesen hat; sie ist ebenso deutlich und sichtbar in dem, was man die Philosophie des Volkes nennen könnte, in der Sprache. Voller Harmonie und plastischer Schönheit spiegelt sie den ganzen Hellenismus aus sich zurück.

In jeder Sprache sind zwei treibende Principien, unmittelbare Nachahmung und aprioristisches Setzen, ja zum Theil Willkühr von Seiten des Denkenden.

Einmal ist das Object das Erste und thätig, während das Subject einen Eindruck von außen leidet, im anderen Falle aber verhält sich das Subject rein thätig, und das Object leidet Gewalt, muß sich nach dem Denken richten, durch das Sprechen wird es Eigenthum des Sprechenden, der ihm einen Namen giebt. Wie weit nun in irgend einer Sprache diese oder jene Thätigkeit vorgeherrscht haben mag, das kann jetzt auch das schärfste Auge nicht mehr genau unterscheiden; man würde rathen müssen, und am Ende noch weniger wissen, als im Anfang.

Im Allgemeinen genügt es zu erwähnen, daß im Orient auch jetzt noch die sinnliche Nachahmung und das Bilderhafte vorwalten, während das Abendland, als selbstthätiger

und schöpferischer, sich eine eigene Welt von Abstractionen erbaut hat. Worauf es hier vor allen Dingen ankommt, ist, daß die Griechen auch in diesem Puncte die goldene Mitte getroffen und nach beiden Seiten hin Maaß gehalten haben, wie denn ihre Haupttugend, die Sophrosyne, eben darin besteht, sich selbst zu beschränken. Auch in der griechischen Sprache herrscht das schönste Gleichgewicht von Denken und Empfinden, von Thätigkeit und Leiden.

Gleichwohl muß man sich sehr hüten, die beiden Seiten des *λόγος*, Gedanke und Ausdruck, als selbständig existirend anzusehn; sie bilden ebenso ein lebendiges Ganzes, das vernünftige Sprechen, wie Seele und Leib nichts für sich, Alles für einander sind. Besonders in den frühesten, schönsten Zeiten würde man einen reinen Gedanken für ein Gespenst, ein sinnloses Wort für einen Leichnam gehalten haben. Die Sprache erschien als ein poetisches, halb wissenschaftliches Kunstwerk, vom Geiste der Wahrheit durchhaucht, und wiederum bedurfte die griechische Wahrheit so sehr eines schönen Gewandes, einer ihr entsprechenden Darstellung, daß die ersten Philosophen noch in Versen schrieben und selbst Plato sich zwar der Prosa, aber einer poetischen Prosa bediente.

In dieser Weise ließe sich zeigen, wie allerdings die Philosophie des Volkes in der Sprache gegeben ist. Sie ist aber ebenso keine Philosophie, weil ihr die Hauptsache, das Bewußtsein über sich fehlt. Erst, wenn ein Volk anfängt, an sich zu zweifeln, sich über sich selbst klar werden will, erst dann entsteht das Bedürfniß nach der Wissenschaft, die darum immer eine zeitliche und räumliche Voraussetzung hat. Dies muß man festhalten, wenn man nicht einer bestimmten Philosophie Unrecht thun will, indem man ihr etwa zumuthet, auch das Bewußtsein einer späteren Zeit zu befriedigen und auszusprechen.

Ehe wir jetzt zur Sache selbst übergehen, ist nur noch zu bemerken, daß das Folgende keinen Anspruch darauf macht, eine Geschichte der Philosophie zu sein. Es handelt sich nur um die Entwicklung der nothwendigen Standpuncte, blos darum, zu zeigen, wie aus dem griechischen All-Ich dieses oder jenes einzelne Ich mit einem stärkeren Selbstgefühle heraustritt, zu hellerem Selbstbewußtsein erwacht, und wie so allmählich der wahren Subjectivität Bahn gebrochen wird. Auch hierbei offenbart es sich wieder, daß es eigentlich das Thun Aller ist, was sich in einem Einzelnen nur lebhafter regt und gleichsam zur Flamme entzündet.

Das All-Ich denkt, spricht und ist vernünftig nur dadurch, daß alle Ich denken, aber im Ganzen Jeder nur denkt, wie der Andere. Dieser Standpunct, der jetzt als durchaus ideal erscheint und der allerdings nur im Wesentlichen, nie vollständig Wirklichkeit gehabt hat, ist als ein Uebergang, und deßhalb nur als momentan zu fassen. Die griechische Harmonie ist die Mitte, gleichsam die Schwebe der Menschheit, welche vom Bestimmtsein des Einzelnen von außen zur Selbstbestimmung nur durch diesen Punct durchgehen konnte.

So lange nun der Einzelne wirklich nur denkt, was Alle, so lange ist von Wissen, von Philosophie nicht die Rede. Sie erscheint zuerst als Nachdenken, indem nämlich dieser oder jener sich veranlaßt fühlt, das, was als Gedanke schon vorliegt, noch einmal zu denken. Es zeigt sich die erste Spur von Zweifel und Zwiespalt; es findet sich, daß die geglaubte Harmonie sich nicht ganz bestätigt. Es wird darum das Nachdenken darauf gerichtet sein, theils Zusammenhang in das Viele zu bringen, theils aber auch dieses und jenes als unwesentlich, als widersprechend und inconsequent zu streichen oder umzuändern.

Ein solches Nachdenken zeigt sich zuerst in den sogenannten 7 Weisen, entschiedener aber und tiefer in der ionischen

Philosophie, welche besonders den Gesichtskreis der Naturanschauung bedeutend erweiterte und sich nicht mehr begnügte, viele Dinge zu vereinen, sondern allen Eine gemeinsame Seite abgewinnen wollte. In diesem Suchen nach dem wahrhaft Allgemeinen, nach dem Principe der Welt, ist der Zweck der Philosophie ausgesprochen. Was aber den Weg betrifft, auf dem man zum Ziele gelangen will, so hat man gleich anfangs zwei Richtungen eingeschlagen, indem die Jonier sich mehr einem physischen Grunde zuneigen, oder wenigstens in echt orientalischer Weise nach einem Bilde haschen, um in und mit diesem Bilde das Geistige wie ein mystisches Geheimniß zu haben, (Thales, Anaximander, Anaximenes), während Pythagoras und mit ihm sein Bund in Großgriechenland als Abendländer mehr das Geistige verfolgen, und in der Zahl ein unsinnlich-sinnliches Princip aufstellen. Gemeinsam ist ihnen das Suchen nach einem Anfange, von dem Alles ausgeht, nach einem Anfange, den sie noch außer sich als Grund von Allem setzen und finden wollen. Damit verbinden sie eine tiefere Kenntniß der Natur und ihrer Kräfte; sind ja doch unter den Griechen die Jonier diejenigen, welche den ersten Grund zu der Naturwissenschaft gelegt haben, während das mathematische Wissen mehr den Pythagoräern sein Dasein verdankt. Was das äußere Leben betrifft, so haben sich jene wenig von der Menge des Volkes gesondert, nur soll Anaximander zuerst seine Gedanken niedergeschrieben haben; dagegen zeigt sich bei diesen ein so starkes Selbstbewußtsein, daß sie sich förmlich vom Staate trennten und einen eigenen Bund stifteten, ganz gegen den Geist des Hellenismus, der auch diese Verletzung nicht lange ertragen hat. Wichtig ist nur noch dies, daß Pythagoras selbst oder Alkmäon zum Bewußtsein des Gegensätzlichen im Denken gekommen ist, wie die 10 Gegensätze, die freilich bunt durch einander laufen, dies offen zeigen. Ja ihr Princip selbst ist nahe daran, ein Doppelprincip zu werden,

indem allerdings in der Einheit schon ein Zwiespalt schlummert und sie von selbst in die Zweiheit übergeht.

Noch bestimmter aber und allgemeiner, wenn auch immer noch äußerlich, erscheint der Gegensatz bei den Eleaten, und zwar als Sein, welches ist, entgegengesetzt allem Nichtsein, welches überhaupt nicht ist. Jenes ist die Wahrheit, dieses mit seinen Formen des Werdens, Entstehens, kurz der einzelnen Endlichkeit ist das Falsche, eine bloße Meinung. Das All ist ohne Mangel, obschon nicht geradezu ohne Grenzen von den Eleaten gedacht. So sehr es aber als unabhängig vom Denken vorgestellt wird, so ist es doch nicht unmittelbar als reines Sein vorhanden, sondern ein Product des Denkens, und zwar des reinen Denkens. Indem Parmenides dies ausgesprochen hat, kann man wohl sagen, daß er der erste Philosoph gewesen ist, daß er zuerst das Denken von den sonstigen Meinungen und Vorstellungen geschieden, zuerst für sich von aller Mannigfaltigkeit seiner Zustände abstrahirt und nur das Eine in Allem, das Denken festgehalten und außer sich als Sein angeschaut hat. So kommt, wenn auch nicht in das Ich, doch in seine wesentliche Thätigkeit, in das Denken, ein Widerspruch, dessen sich gegenseitig bedingende Pole man als positives und negatives Denken bezeichnen könnte. Nur durch die Negation, durch die dialectische Darlegung, daß das Werden, Entstehen u. s. w., kurz das Nichtsein nicht sein könne, kommt das eleatische Bewußtsein zur Realität; es denkt Eines, weil es aufgehört hat Vieles zu denken. Aus dem Vielen erhebt sich der Philosoph zum Einen, was Parmenides in seiner poetischen Sprache als ein Auffliegen aus der Nacht zum Lichte darstellt.

Aus dem unbefangenen Denken ist ein W i s s e n geworden, das zwar eine äußerliche Einheit am Subjecte hat, an sich aber Alles in Gegensätze scheidet und selbst, (sofern es sich weiß), in zwei Acte zerfällt, in das Bejahen des Einen und

Verneinen des Vielen, in Philosophie und Dialectik. Dagegen wird Empfinden dem Denken noch nicht entgegengesetzt, vielmehr alle Thätigkeit des Ich als qualitativ gleich und nur dem Grade nach unterschieden, als wärmer oder kälter hingestellt. In allen seinen Handlungen weiß sich das Ich als seiend.

So naiv nun diese Einheit ist, so naiv ist auch das Verhältniß des Parmenides selbst zum Staate. Er lebte nicht etwa zurückgezogen und grübelte über das Eine nach, indem er die Meinungen der Uebrigen als nichtseiend ignorirte, sondern er gab seinem Vaterlande Gesetze und sorgte so für dessen zeitliches Wohl. Auch stand er in hohen Ehren und war in jeder Weise ausgezeichnet, indem er noch so glücklich war, in sich das Wissen und das Meinen, in seiner Person den Philosophen und den Staatsbürger zu vereinen.

Parmenides hatte die Gegensätze von Sein und Nichtsein unmittelbar und hart an einander gestellt. Den Zeno dagegen beschäftigt mehr das Gegensetzen selbst, das Thun des wissenden Ich, die Dialectik, mit einem Worte, weniger das Resultat, als der Weg zum eleatischen Standpuncte. Genau genommen ist freilich auch das positive Ergebniß sehr abgeschmackt und schaal, nämlich die große Wahrheit: das Sein ist, das Nichtsein ist nicht, und von Einem zum Anderen ist kein Uebergang. Darum erscheint auch das Resultat mit Recht nicht als Hauptsache, sondern die Beschäftigung mit dem Allgemeinen, mit dem reinen Gedanken, der aber nicht als solcher gedacht, sondern als Sein vorgestellt wird. Zum Bewußtsein über den Dualismus von Denken und Sein ist die griechische Philosophie überhaupt nicht gekommen.

Indem sich nun so das eleatische Denken zum Wissen erhebt und außer sich den Gegensatz des Seienden zum Nichtseienden aufsucht und um so leichter findet, weil es ihn erst gesetzt hat, indem es eigentlich das Gegentheil von dem thut, was es vorgiebt, — nämlich statt vom Sein das Sein, vom

Nichtsein das Nichtsein zu beweisen, zeigt es vielmehr am Nichtsein, daß das Sein ist, und am Sein, daß das Nichtsein nicht ist, es setzt also das Sein das Nichtsein voraus, weil ohne dieses auch das Sein nicht wäre, — so fängt es zwar an, sich selbst zu denken, bleibt aber auf der Stufe der abstracten, todten Identität stehen. Das Resultat ist darum nur die leblose Wahrheit: Sein ist Sein, und im Grunde hat das Andere dieselbe Wichtigkeit und Bedeutung: Nichtsein ist Nichtsein.

In der That macht nun das Bewußtsein einen neuen, höchst wichtigen Fortschritt. Es vertieft sich in sich, in das Wesen seines Lebens, seines denkenden Ichs, das sich mit dem Sein ebenso wie mit dem Nichtsein beschäftigt, und so vertieft es sich zugleich in die Natur alles Lebens und kommt zu dem Resultate, daß im Entwickeln, im Werden weder Sein noch Nichtsein allein gegeben ist. Beide sind gleich nothwendig, und das Absolute ist das Gleichgewicht, die Harmonie, die εἱμαρμένη.

Heraclit der Dunkle ist der Erste, in dem es Licht geworden. Freilich hat er noch mit dem Stoffe zu ringen und zu kämpfen, doch geht so viel aus Allem hervor, daß er zuerst mit Bewußtsein das griechische Bewußtsein, das damals, in Kleinasien wenigstens, schon in sich zerfallen war, gedacht hat. Er lebte bekanntlich um 500 v. Chr. Die alte, natürliche Sittlichkeit war bereits in einen gesetzlich geregelten und cultivirten Zustand übergegangen, das Gesetz stand der Menge als etwas Aeußerliches und Unbegriffenes gegenüber. Indem sich aber Heraclit in das Wesen des Lebens vertiefte und das Princip, das innerste Walten des griechischen Geistes erforschte, und dabei zugleich fand, wie weit seine Mitbürger von der Erkenntniß des Wahren entfernt wären, so konnte es nicht fehlen, daß ein vollständiger Bruch zwischen ihnen und ihm eintrat. Seine Verachtung der Ephesier konnte kaum größer sein;

ihr Unverstand und Leichtsinn waren seinem Wesen durchaus zuwider; ebenso unzufrieden zeigte er sich mit ihren Staatseinrichtungen und Gesetzen, an denen er durchaus keinen Antheil nahm. Es ist dies der erste wissentliche Abfall vom Hellenismus, oder richtiger eine Verachtung der Griechen aus Liebe zum wahren Griechenthume. Dieselbe Erscheinung wiederholt sich später in einer kräftigeren und umfassenderen Weise bei Plato, der sich nicht nur lossagte, sondern auch Positives, echt Hellenisches an die Stelle des Verderbten setzte, wenigstens auf dem Papiere. Heraclit dagegen vermochte das Wesen des Hellenischen, das lebendige Gleichgewicht aller entgegengesetzten Kräfte, noch nicht geistig festzuhalten; das Orientalische, Naturphilosophische Kleinasiens spielt fortwährend in seine Lehren hinein, ohne daß man überall genau unterscheiden kann, ob man es mit Bildern, oder mit der Sache selbst zu thun hat. Gleichwohl läßt sich annehmen, daß Heraclit, wenn er die Sätze aufstellt: Alles fließt, das Feuer ist das Princip der Welt, nicht i r g e n d e i n Werden, sondern das natürliche Werden überhaupt meint. Dies zeigt er auf im Feuer, im Fließen, an der Luft, an der Verdampfung u. s. w., wobei es ihm aber stets mehr um den Proceß selbst, als um die Elemente zu thun ist. Man könnte daher *τὰ πάντα ῥεῖ* am besten übersetzen: Alles lebt. Vom Leben unzertrennlich ist die Wärme (das Feuer), und Verdichtung und Verdünnung sind wieder Erscheinungen, welche die Wärme stets begleiten.

Doch dies alles führt uns zu weit. Daß aber wirklich lebendige Harmonie der Grundzug der Heraclitischen Philosophie ist, ersieht man am deutlichsten aus einer Stelle des Symposion, wo Plato als Princip angiebt: „Das Eine, von sich selbst unterschieden, eint sich mit sich selbst", und wo er ausdrücklich von der Harmonie spricht.

Heraclit selbst nennt die Einheit der Gegensätze die *εἱμαρμένη*, das ewige Verhältniß, das göttliche Gleichgewicht, wel-

ches als *λόγος* die ganze Welt durchdringt. Das Philosophiren aber ist ihm eine Erhebung des sonst nur halbwachenden Bewußtseins in einen Zustand der Klarheit, in welchem es theilnimmt an dem allgemeinen *λόγος* und weder für sich sein noch für sich denken will. So unterscheidet er mit Bewußtsein das einzelne und allgemeine (philosophische) Denken, welches letztere nur mit dem Unendlichen zu thun hat.

Die unmittelbare Einheit der Gegensätze und das Gleichgewicht der beiden größten Momente des Alls, des Seins und Nichtseins, welche dadurch gleichen Werth erhalten, so ohne Weiteres ausgesprochen, konnte dem denkenden Geiste nicht lange genügen. Ohnehin liegt im Werden ein Doppeltes, ein Entstehen und Vergehen.

Hält man diese beiden Seiten fest, und setzt sie als für sich bestehend, so wird man sogleich gezwungen, nicht ein, sondern zwei Principe der Welt anzunehmen, wie auch wirklich Empedocles gethan hat, indem er Alles aus der Feindschaft und Freundschaft hervorgehen läßt. Tiefer haben Leucipp und Democrit das Sein als die unendlich vielen, sich ausschließenden Atome, das Nichtsein als das Eine, continuirliche Nichts, als das Leere bestimmt. Das Atom ist für sich, kommt nie aus sich heraus und verändert sich nicht. Nur das zufällige Zusammentreffen und die Bewegung der Atome im Leeren giebt den Schein von Dingen, welche sich verändern. So äußerlich, und zum Theil plump diese Weise der Vorstellung ist, so verdient sie doch Beachtung, weil diese Lehre zuerst die unmittelbare Einheit des Denkens und Seins als ein Ding ausspricht. Die Materie wird Eigenthum des Wissens, das seine ganze Macht über sie zeigt, sie durch und durch zerbröckelt und den so erhaltenen Stückchen immaterieller Materie den Namen „Atom" giebt. Ein solches Atom ist sichtbar-unsichtbar, sinnlich-unsinnlich, kurz ein gedachtes Sein oder ein seiender Gedanke, aber als Sein vorgestellt. Sonst ließe sich

ja aus unendlich vielen Atomen kein Schein erklären, wenn nicht das Scheinen an jedem einzelnen vorhanden wäre.

Uebrigens ist die Annahme von Atomen keine bloße Willkühr, vielmehr wird das Denken mit Nothwendigkeit auf solche Begriffe hingeführt, die darum auch ihren guten Sinn haben. Die Einseitigkeit und Beschränktheit liegt nur darin, daß eine quantitative Bestimmung zum Principe der Welt gemacht wird. Es handelt sich immer nur um theilen und um untheilbar, nie um eine Beschaffenheit, oder um einen höheren Begriff, als der der Größe ist. Die Größe aber ist sogleich eine doppelte, die continuirliche, das Leere, und die discrete Größe, das aus unendlichen Theilen Bestehende. Beide Arten der Größe erscheinen hier getrennt und außereinander, der Verstand weiß sie und hält sie fest, und darum wird die discrete Größe vorgestellt als zusammengesetzt aus unendlich vielen Atomen; jedes Atom ist ein unendlich Kleines; es ist so klein, daß nur Nichts kleiner ist, mit anderen Worten, der Anfang von Eins, die Einheit von Null und Eins.

Hegel macht in seiner Geschichte der Philosophie (I, 370) die Bemerkung, daß die lateinische Uebersetzung von Atom Individuum sei. Das ist wohl wahr; aber dem Sinne nach sind sie sehr verschieden. Dieses schließt seine mögliche Theilung, jenes die Möglichkeit der Theilung aus; jedenfalls haben die Atome von Leucipp und Democrit noch keine Spur von einem individuellen Character, den sie erst als Leibnitzische Monaden erhalten. Die Monade ist ein geistiges, sich vorstellendes Atom, der erste Versuch, den Begriff des Ich als allgemeines Princip der Welt aufzustellen. In der That haben das Ich und das Ding zur gemeinsamen Grundlage ein Etwas, das Leucipp als seiend aufgefaßt und Atom genannt, die spätere griechische Philosophie aber als das ὄν, Leibnitz als Monade, Kant als Ding-an-sich, Herbart als Reale, Hegel endlich als die logische Kategorie, als die seiende Idee aufgefaßt hat. So weit

nun diese Idee in Allem wirklich seiend ist, so weit wäre die Hegelsche Logik, (die Einheit der Logik und Ontologie, weil eben der λόγος und das ὄν identisch sind), ganz vortrefflich und unangreifbar. Es stellt sich aber sogleich heraus, daß die Idee nur an sich, nur das Treibende, daß sie aber nie für sich ist, sondern ewig für sich werden soll, so daß die reinen Kategorien ebenso sind als nicht sind. Selbst im Systeme der Logik, in der Philosophie werden sie beständig zur Idee, zur Natur, zum Geiste; ihr Sein wird behauptet, aber nirgends nachgewiesen. Außerdem bleibt es unbegreiflich, wie sich die reine Idee aus sich entlassen, wie sie zur unreinen (zufälligen und nothwendigen, also unvernünftigen) Natur herabkommen kann. Der Begriff des reinen Außereinander findet seine Erledigung innerhalb der Logik selbst in der Bestimmung der Größe; bloße Größe aber ist noch keine Natur, ist noch nicht einmal Raum, oder Zeit oder gar Materie. Es kommt also zur Idee noch ein Etwas hinzu, was nicht Idee ist, oder es hat ursprünglich in ihr gelegen; so viel ist gewiß, daß beim Hegelschen Uebergange aus der Logik zur Naturphilosophie die Vernunft außer sich geräth.

Die logische Kategorie ist nicht die concrete, sondern die abstracte Grundlage des Dinges und des Ich. Sie ist bestimmt als reines Sein, d. h. sie ist Nichts, weder Subject, noch Object, weder das, noch jenes. Eine solche Bestimmung ist rein negativer Art, es läßt sich nur sagen, was das Sein nicht ist, das Positive bleibt ewig „unsagbar". So fängt die Hegelsche Philosophie mit einem mystischen Begriffe an.

Versucht man den Schleier zu lüften und denkt ernstlich über das geheimnißvolle Subject nach, welches in alle Prädicate übergeht und doch bleibt, indem es nur seinen Reichthum aus sich entfaltet, so findet man ein kleines Wörtchen, das aber einen tiefen Sinn hat: „Es", das ebenso einzeln, als allgemein ist. Subject, Object, Denken, Sein, Ich, Ding,

Gott, kurz Alles ist ein Es, und Es ist in Allem. Mit diesem Es hat die Logik anzufangen; jede Kategorie ist nur ein reicheres Es, was schon die Sprache ausdrückt, wenn man sagt: Endlich-Es, Unendlich-Es, Ein-Es, All-Es u. s. w. Auch das Nichts bekömmt damit eine klare, durchsichtige Bedeutung. Doch so viel hier nur beiläufig. Am Ende dieser Arbeit wird die Nothwendigkeit einer Umgestaltung des Hegelschen Systemes mehr einleuchten, und dann wird sich wohl auch zeigen, daß es sich hier nicht blos um einige äußerliche Veränderungen und um Einführung eines unbedeutenden Wörtchens handelt.

Leucipp konnte natürlich solche Reflexionen über das Verhältniß des Ich und des Atomes nicht anstellen; allein der Mittelbegriff des Für-sich-seins bringt diese beiden Begriffe von selbst zusammen, sowie auch die im Atom unbewußt ausgesprochene Einheit von Denken und Sein. Das Wichtigste aber ist jedenfalls der objective Dualismus, der in dieser Lehre vom Nichts und von den Atomen zum Durchbruch gekommen, und dessen Bewußtsein von da an nicht wieder zu verwischen gewesen ist. In der That kann sich auch das Denken nur am Dualismus zum Wissen erheben, oder umgekehrt, alles Wissen scheidet nothwendig.

Wenn das Zusammentreffen der Atome im Leeren und ihre Verhältnisse, nach Ordnung, Lage und Gestalt bestimmt, schon eine ziemlich prosaische Weise, die Welt zu erklären, ist, so geht doch von da an die Philosophie immermehr zum Verstande und zur Prosa über. Aeußerlich zeigt sich dies im Verhalten des Anaxagoras gegen die griechische Mythologie, indem er zuerst das Undenkbare einer solchen poetischen Weltanschauung nachwies und die Natur ihrer Götter beraubte. So hat er die Sonne nicht mehr für einen Gott gehalten, sondern für einen feurigen Stein erklärt. Das ist aber nicht ein eigenmächtiges, individuelles Thun, sondern er hat nur früher und

deutlicher erkannt, was im Bewußtsein des ganzen Volkes vorging. Und eben, weil es so war, wurde er angeklagt; die Athenienser wollten sich dadurch gleichsam vor sich selbst rechtfertigen, sich Ruhe verschaffen, daß sie ihr Bewußtsein, gleichsam ihr Gewissen vernichteten.

Uebrigens hat er die einzelnen Naturgötter nur geläugnet, um an deren Stelle den Einen Naturgott zu setzen, als dessen zwei Seiten er den νοῦς, die Weltseele, das Sichselbstbewegende, und die Materie (das Ruhende) erkennt. Dem entspricht das Subject, dessen Denken ebenfalls ein Doppeltes ist, ein λόγος, der sich über die Wahrnehmung und Täuschung erhebt, und ein sinnliches Erklären. In der That ist seine Philosophie ein Gemisch von Wahrheit und Meinung, von unendlichem und endlichem Denken.

Mag nun alle Wissenschaft überhaupt anfangs nur in der Aufstellung Eines allgemeinen Gedankens oder im Zusammen mehrerer bestehen, es folgt ihr nothwendig eine tiefe Sonderung nicht nur des Subjectes vom Objecte, sondern auch das Object selbst zerfällt in das Allgemeine und Einzelne, und das Subject, indem es sich weiß, scheidet sich vom All=Ich, geht aber auch in sich, und findet da das Allgemeine wieder. Dies tritt in der Geschichte der Philosophie immer deutlicher heraus. In den 7 Weisen hatten wir das erste Nachdenken über die Vorgedanken, in den Joniern schon ein Suchen nach dem allgemeinen Principe und Grunde, bei dem Pythagoras schärfere Scheidung nach außen und engeres Zusammen nach innen in seinem Bunde mit gesonderter Moral und Wissenschaft, bei den Eleaten schon Dialectik, d. h. negatives Verfahren gegen das gewöhnliche Denken, endlich ein vollständiges Insichgehen und zugleich einen Bruch mit der Welt in Heraclit, später in Anaxagoras. Die Lehren hatten alle nur eine Quelle, die Denkkraft des freien Subjectes. Ja die Freiheit ist es, worauf die Menschheit mit aller Energie dringt und in der doch noth=

wendig das Verderben des Hellenismus liegt. Es fehlt nur ein Schritt, daß diese Freiheit des Subjectes zum Bewußtsein kommt und zum Principe der Welt gemacht wird. Das geschieht durch die Sophisten, welche also hierin als eine nothwendige Uebergangsstufe erscheinen. In der Moral brachten sie den Nutzen zur Geltung, indem sie lehrten, daß Alles für das Ich ist, daß demnach das Ich mit Allem machen könne, was ihm beliebt. Auf die Wissenschaft übertragen heißt das: die Wahrheit ist abhängig vom Ich und nicht für sich fest und unumstößlich. Vielmehr lassen sich überall Widersprüche nachweisen, und beweisen läßt sich auch Alles. Den Sophisten wurde so der Gegenstand des Wissens, die Wahrheit, gleichgültig; sie strebten mehr nach Gelehrsamkeit, nach dem Wissen selbst und ihr Hauptzweck war überall das Subject und seine Bildung. Als Lehrer haben sie unstreitig viel geleistet, und es giebt kaum eine Seite im menschlichen Sein, welche nicht die Berühmtesten unter ihnen cultivirt hätten. Allerdings ist eine solche Bildung des Kopfes eine sehr zweideutige Sache, und besonders dem griechischen Leben mußte die Befreiung des Einzelnen von der Allmacht des Ganzen sehr gefährlich werden. Allein die Sophisten haben den Geist der Zeit nicht gemacht, noch auch die Athenienser entsittlicht; vielmehr sind sie ebenso sehr ein Zeichen, ja eine Folge der immermehr um sich greifenden Auflösung des Hellenismus. So sehr auch (und mit Recht) Socrates und Plato sich gegen das Treiben der Sophisten ereiferten, so mußten sie doch einräumen, daß sie selbst mit dem Principe der Selbstständigkeit des Einzelnen stehen und fallen. Socrates sagt: „Erkenne dich selbst!" Bilde dein Inneres aus; in dir findest du allein die Quelle von Allem, was wahr, gut und schön, überhaupt göttlich ist. Aber Niemand gleicht dem Anderen vollständig, und bei der wirklichen Durchführung der Socratischen Forderung könnte man leicht hundert, ja tausend verschiedene Begriffe von Gut und Wahr

finden. Wer hat nun den rechten? Und giebt es nicht wirklich so und so viel Socratische Schulen?

Hierzu kommt, daß die Griechen zunächst, wenn auch nicht eine griechische Wahrheit gelehrt, — es giebt ja nur Eine, — so doch von einem griechischen Standpuncte aus das Absolute angeschaut, und gewiß auch eine griechische Philosophie in's Dasein gerufen haben.

In Socrates entsteht allerdings eine Art von Doppelbewußtsein, die Idee vom menschlichen Ich, entgegengesetzt dem national beschränkten. Aber dieser Dualismus ist nur theoretisch und bezieht sich vor Allem auf das Object, auf das Allgemeine. In der Wirklichkeit ist Socrates eine echt griechische Erscheinung, sein ganzes Leben eine wundervolle Darstellung hellenischer Natur.

Das Nähere von ihm und von den mehr practischen Schulen nach ihm haben wir schon bei der Entwicklung der Moral erwähnt, weil neben dem Interesse für das Gute die Liebe zum Wissen zu sehr zurücktritt. In sofern er demnach nicht den ganzen Reichthum des griechischen Geistes in sich selbst entfaltet hat, ist er einseitig und repräsentirt nicht den Hellenismus, der erst in Plato seinen Höhepunct, freilich aber auch sein Ende erreicht. In ihm kommt er zu sich selbst, er nimmt sich zusammen und spricht sich aus als die lebendige Idee.

Die Idee ist das Princip, der treibende Grund der griechischen Welt, also der Menschheit auf einer bestimmten, nothwendigen Stufe ihres Bewußtwerdens. Dieser Satz aber dreht sich sogleich herum, und dann heißt es: In Wahrheit ist die griechische Welt Idee. Und in sofern ihr die Wirklichkeit durchaus nicht mehr entsprach, scheint Plato einen bloß idealen Standpunct einzunehmen und mehr um ein erdichtetes, als um ein wirkliches Ding sich zu bemühen. Er erhebt das unmittelbare, unbefangene Wesen der Griechen zur Wissenschaft,

zu einem selbstbewußten Zustande, und bemerkt nicht, daß er es dadurch ebenso vervollkommnet und vollendet, als vernichtet, vernichtet nämlich seinem endlichen Dasein nach, so daß es nur noch in seinen Werken fortlebt, und mit ihnen als Moment der Entwicklung der Menschheit und jedes Einzelnen.

Plato ist wesentlich zu fassen als Abschluß und Grenzstein der ganzen hellenischen Anschauung, als der, welcher alle Fäden des Gewebes, die allgemeinsten und einzelnen Ansichten der vorhergehenden Philosophie zusammenfaßt, in sich als Momente aufnimmt, sie alle als begründet in der Idee und aus ihr nothwendig ausfließend begreift und ihnen endlich ihre Stelle im Ganzen anweist. Echt griechisch ist er selbst darin, daß er nicht persönlich dies und jenes behauptet, sondern zurücktritt und Andere sprechen läßt, wie die alten Sänger und Geschichtsschreiber. Es ist gleichsam der griechische Geist selbst, welcher die Wahrheit aus dem Munde seiner Vertreter ertönen läßt. Und der g r i e c h i s c h e Geist, wie könnte er anders, als schön reden? Darum liegt Nothwendigkeit und Zusammenhang in der dichterischen und plastischen Sprache des Plato; er hat nicht etwa ein persönliches Gefallen darin gefunden oder einer Liebhaberei gefröhnt, wenn er die philosophische Wahrheit schön einkleidete, wie der Moderne sich ausdrückt. Seine Philosophie ist durch und durch griechisch, sie ist ihrem innersten Wesen nach schöne Wahrheit, Wahrheit des *κόσμος*, zum Bewußtsein gekommene Schönheit. Plato ist auch der Erste, welcher sich als Ende einer Entwicklungsreihe betrachtet und die früheren Philosophen als nothwendige Glieder angesehen hat. Bekannt ist, wie er besonders Heraclit und Pythagoras, auch die Eleaten studirt und das Wahre aus ihnen in sein System übergenommen hat. Er hat auch zuerst das Gesammtgebiet der Philosophie, Dialectik, Physik und Ethik umfaßt, und den Staat als einen Organismus voller Leben und Entwicklung aufgefaßt. Vor allen Dingen verhält sich

Plato conservativ gegen die Vergangenheit seines Volkes. Er steht an der Grenze und überschaut noch einmal den Weg, den der griechische Geist zurücklegte, darum liegen in ihm die Momente der Zukunft nur als Keime, und sein Hauptverdienst bleibt, daß er die griechische Welt abgeschlossen und in ihre Wahrheit erhoben hat.

Einerseits ist er so offen gegen die Außenwelt und empfänglich für alle fremde Wahrheit, andrerseits hält er fest an seiner selbständigen Idee und verwandelt Alles in Fleisch und Blut, ganz so, wie sich einst die griechische Nation dem Barbarischen gegenüber als eine verzehrende Macht erwiesen hatte. So bleibt Plato trotz seiner Objectivität doch stets bei sich, richtiger gesagt, er vereinigt auf eine schöne und lebendige Weise Subjectives und Objectives, so daß Jedes das Moment des Anderen ist und am Anderen seine wesentliche Ergänzung findet. Hiermit kommt auch der Socratische Dualismus zu seinem Rechte, indem er bei Plato als die Dialectik auftritt, und zwar nicht blos an den Objecten, sondern auch an den Subjecten. Wenn nun hiergegen stets festzuhalten ist, daß ja das griechische Wesen in der lebendigen, sich entwickelnden Einheit der Gegensätze besteht so kann man sich nicht genug wundern über die unbewußte und so tiefsinnige Weise Plato's, das Leben in der Wahrheit zu zeigen, die Gegensätze und zugleich ihre Harmonie und Gliederung zum Ganzen darzustellen und Alles in ein Kunstwerk zu verweben. Wir meinen die dialogische Form der Platonischen Schriften, die ebenfalls viel enger mit der Philosophie zusammenhängt, als man gewöhnlich annimmt. Die Menge meint, es habe Plato beliebt, jene Form zu wählen, um mehr Leben und dramatische Wärme in seine Werke zu bringen, ohne daß sie bedenkt, daß auch hier eine innere Nothwendigkeit gewaltet haben mag. Zwei Ich treten auf, widersprechen und entwickeln sich in einem Strome fort; aber Plato ist es ja, der sie beide sprechen läßt, der also aus

beiden redet, so daß er das dritte Ich ist, welches die Zweiheit fortwährend aufhebt, den Widerspruch wohl kennt und weiß, aber auch ihre Harmonie begreift in seiner eigenen Einheit. Es kann keine kindlichere Weise geben, den Widerspruch und die Nothwendigkeit des Negativen am Positiven, die Harmonie selbst in der Disharmonie zur Darstellung zu bringen.

Unwissenschaftlich muß es genannt werden, daß die Dialectik nicht an sich, sondern am Anderen sich als wirklich erweist, und zwar einmal an Subjecten, das anderemal an Objecten, obgleich diese sich gegenseitig bedingen und die einen ohne die anderen nicht begriffen werden können. Bei Plato muß man die subjective Dialectik von der objectiven scheiden, indem nämlich die Dialoge, welche kein Resultat haben, als bloße Entwicklungen des Ich an einem Gegenstande zu betrachten und nur so zu begreifen sind. Dabei offenbart sich sogleich noch der Mangel in der academischen Philosophie, daß mit den verschiedenen Objecten des Denkens auch die Subjecte vielfach wechseln, welche nicht als allgemeine, sondern als bestimmte einzelne Persönlichkeiten auftreten. Was die Darstellung dadurch gewinnt, das verliert die Wahrheit, die sich nicht um Zufälligkeiten kümmert. Wie gesagt, liegt der Fehler darin, daß die Dialectik an Anderem und für Anderes, nicht für sich selbst Gegenstand des Wissens ist. Diese Vollendung hat ihr erst Hegel gegeben, freilich wieder nur nach einer bestimmten Richtung hin, so daß sie bei ihm als eine nebulose Einheit von Denken und Sein in der Luft schwebt, oder als homunculus in der Flasche steckt und nicht weiß, wo und wie sie wohl in das wirkliche Leben hinüberkommen könnte.

Bei Plato treten die einzelnen Bewegungen noch als selbständige Ideen auseinander, indem sie nicht in sich, sondern außer sich im Philosophirenden ihre Organisation und ihren Zusammenhang erhalten. Es fehlt die Idee der Ideen. Dagegen finden sich als Anfänge zu einer Phänomenologie des

Geistes schon die Stufen des Bewußtseins angegeben, und zwar Vorstellung, Glaube, Denken, (Verstand, Wissen,) und Begreifen. Doch kann dies, sowie die weitere Entwicklung der Ideen des Schönen, Guten und Wahren hier als weniger wesentlich für die Geschichte des Ich übergangen werden, indem es vor allen Dingen auf den Standpunct ankommt, den Plato eingenommen hat. Dieser wurde schon angegeben als ein Begreifen der Idee als einer Wirklichkeit, und der Wirklichkeit als einer Idee, oder als lebendige Durchdringung und Einheit beider. Daß dem so ist, zeigt hauptsächlich der als Muster berühmte, als Original bekannte und als Phantasiestück verschrieene und verlachte Platonische Staat. Ist er blos ein Hirngespinnst? Gewiß nicht, sondern er hat sein Dasein in den ältesten griechischen Völkern gehabt, wenn auch nicht mit allen geschriebenen Consequenzen. Zunächst ist es ganz griechisch, wenn Plato fordert, der Einzelne solle nichts für sich, Alles für den Staat sein. So war es in der That einst, und nur so waren die alten Staaten möglich. Es ist also jedenfalls ein wirkliches Princip und keine bloße Hypothese; nur war es so gewesen, weil es in der Natur der Einzelnen lag, bei Allem den Staat im Auge zu haben und für das Vaterland zu sorgen, und darum fühlte sich das Individuum trotz seiner Hingabe frei. Das Alles wird bei Plato anders, indem die frühere Bewußtlosigkeit zum Theil in Selbstbewußtsein umgeschlagen und zugleich ein Dualismus in den Staat gekommen ist. Natürlich wollen diejenigen, welche das Ganze und sich selbst begreifen, die Philosophen, eine besondere Stellung einnehmen: sie müssen die Regenten, die Hüter sein. Die Nichtphilosophen aber müssen so gebildet und so gezogen werden, daß sie willig dem Ganzen (den Philosophen?) dienen und gehorchen. Damit erhalten wir zwei Klassen von Bürgern, solche, die sich aus sich bestimmen, und solche, die von außen bestimmt werden. Die Beschränkung der Freiheit geht

in der That bei Plato sehr weit. Niemand darf sich seinen Stand wählen, es sollen aber auch keine orientalischen Kasten bestehen, sondern die Hüter, welchen die Erziehung der Kinder obliegt, prüfen die Einzelnen nach ihren Fähigkeiten und beurtheilen, für welchen Stand sie passen. Entschieden wird in die Rechte des Privateigenthums, der Familie, der Ehe und der Erziehung eingegriffen. Mit einem Worte, Hellenisches und Platonisches tritt zu einem merkwürdigen, jedenfalls harmonisch durchgeführten Ganzen zusammen. Ganz bezeichnend ist die Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit, ausgesprochen in den Worten: „Entweder muß der Herrscher Philosoph, oder ein Philosoph Herrscher werden!" Der Wissenschaft also soll die wichtigste Stellung zum Leben gebühren, die Herrschaft. Macht die Philosophie wohl wirklich darauf Ansprüche? Allerdings, nur wirkt sie nicht von außen nach innen, sondern von innen nach außen, sie will nicht von den Thronen herab Köpfen gebieten, sondern in den Köpfen thronen.

Im Platonischen Staate, nämlich im Werke über den Staat, ist allein der Philosoph Plato der Regent. Mit der griechischen Welt der Wirklichkeit aber ist es so gegangen, daß, als die alte Sittlichkeit noch blühte, kein Bewußtsein darüber und also keine Philosophie existirte, und als die Wissenschaft die Harmonie, das Leben des Einzelnen im Ganzen begriffen hatte, die Sittlichkeit aus dem Herzen des Volkes verschwunden und in's Selbstbewußtsein des denkenden Ich geflüchtet war. Nur in der Auflösung Griechenlands konnte ein Plato erstehen; er ist zugleich Vollendung und Ende, das schönste und letzte Aufflammen des griechischen Bewußtseins, die Abendsonne am Himmel von Hellas.

In seiner Philosophie, in der Lehre von den ewigen Ideen hat er den Geist des Hellenismus gefesselt, während das Endliche in alle Winde zerstoben ist, — hat er das Wesen des griechischen Lebens ausgesprochen als lebendige Schöne, als

Jugendtraum von einer süßen Harmonie der Welt, von der Wirklichkeit der Ideen.

In Wahrheit ist der Kosmos in sich zerfallen, er hat sich vertieft und in drei Ideen auseinandergelegt, in die Idee des Schönen, Guten und Wahren, aber zugleich auch gefunden, daß ihr Grund in der Tiefe der Welt und des Menschen ruht. Der Einzelne kommt zu seinem Rechte, zum Selbstbewußtsein, geht aber ebenso in viele Momente auseinander, und zwar nach drei Seiten hin als künstlerisches, moralisches und wissenschaftliches Bewußtsein. Sie sind in Plato noch einmal vereint, aber nicht an sich, sondern durch die Persönlichkeit dieses Philosophen, also an ihm vereint zur Erscheinung gekommen und in ihrer Wahrheit als Ideen dargestellt, welche der Wirklichkeit zu Grunde liegen, so daß sie erst zu Grunde gehen muß, ehe die Idee sich verwirklichen kann. Hiermit ist der Bruch und der Kampf von Idealismus und Realismus eröffnet.

Weil nun der griechische Standpunct für sich ein national beschränkter, für die Menschheit aber eine nothwendige Stufe ist, also der Mensch über den Griechen hinausgeht, richtiger das hellenische Ich sich selbst forttreibt und entwickelt, so muß es einen Punct erreichen, wo es ebenso rückwärts sich wendet und nach Hellas schaut, als es eine der Zukunft offene Seite hat, mit einem Worte, an seine Grenze gelangen. Diese Grenze ist Aristoteles; sein Wesen ist *ὁρίζειν*, bestimmen, umgrenzen. Sein Verhalten gegen alle griechische Philosophie, selbst gegen die academische seines Lehrers, ist wesentlich kritisch, indem er vor allen Dingen scheidet, sondert und berichtigt. Allerdings geht auch er von seinen Vorgängern aus, aber er vernichtet ihre Einseitigkeiten; er nimmt das Wahre aus ihnen, aber nicht wie Plato, wenn er Philosopheme von Heraclit und Pythagoras sich aneignet und gleichsam verzehrt, sondern so, daß er alle früheren Bestimmungen durchgeht, von verschiedenen Hauptbegriffen gleichsam die Geschichte angiebt und end-

lich die wahre, ausschließliche Definition liefert. In seiner eigenthümlichen Stellung findet sich der Grund, warum er für die Zukunft Philosoph werden konnte. Er ist ja der Begründer der Scheidung der Wissenschaften überhaupt und der philosophischen Disciplinen; eine Wissenschaft hat er sogar gleich selbst so ausgebildet, daß noch Kant sagen konnte, sie habe seitdem keine Fortschritte gemacht, nämlich die Logik. Daß er die Grenze des Griechischen und Modernen ist, zeigt sich ferner in seiner Art zu philosophiren, die man als speculative Empirie bezeichnen kann. Als Empiriker ist er ein wahrhaft gelehrter Mann, der keine Mühe des Lernens, Vergleichens und Abstrahirens, kurz keine Arbeit des Denkens gescheut hat, um zur Wahrheit zu gelangen, d. h. zunächst zum abstracten Allgemeinen. Wenn aber modernes Wissen hierbei stehen bleibt und sich wohl gar mit dem Aristoteles entschuldigt, — als mit dem Schutzpatron aller todten Abstractionen, so hat dagegen Hegel mit Recht auf das Speculative des größten griechischen Philosophen hingewiesen und den einzig vernünftigen Satz aufgestellt, daß totale Empirie eben Speculation ist. In der That ist diese ohne Erfahrung eitel, und es giebt genau genommen nirgends ein wahres Construiren a priori; aber ebenso vergeblich wäre Erfahrung ohne Speculation und könnte niemals eine Wissenschaft hervorbringen. Beide sind im Leben unzertrennlich und nur der Verstand hat auch sie geschieden, wie er Alles scheidet. Dies verständige Thun aber ist nothwendig zu jeder Wissenschaft.

Im Gegensatze zu den übrigen Griechen, besonders zu Plato, welche die Widersprüche mehr oder weniger zu vertuschen suchten, mag man den Aristoteles immerhin einen verständigen Empiriker nennen; denn sein Philosophiren beschränkt sich vielfach darauf, scharfe Grenzlinien zu ziehen, ja in manchen seiner Schriften tritt die Speculation vollständig in den Hintergrund. Ueberhaupt hält er sich meist nur an einzelne

Begriffe und sucht diese zu erfassen und festzuhalten; um die Gruppirung zu einem Systeme ist es ihm nicht zu thun. Alle Wissenschaften und Werke stehen ziemlich unvermittelt neben einander und finden wieder nur ihre Einheit außer sich im wissenden Subjecte. Allerdings wird die Philosophie, d. h. die Beschäftigung mit dem Unendlichen, mit dem νοῦς, als das Höchste hingestellt und gepriesen, zugleich aber auch zugegeben, daß der Mensch nur zuweilen philosophire und daß also das höchste Denken nicht das Princip des ganzen Menschengeistes, sondern nur eine Thätigkeit neben anderen Thätigkeiten, — Empfinden, Handeln, — ist. In einer Beziehung hat es damit seine volle Richtigkeit, und es kann gegen die Hegelsche Alleinherrschaft der Philosophie nicht laut genug protestirt, nicht entschieden genug festgehalten werden, daß die Verwirklichung des Guten und Schönen mit der Verwirklichung des Wahren ganz gleiche Berechtigung hat. Aber eben weil es drei sind, die Recht haben, so ist keine von den drei Seiten an und für sich berechtigt, jede vielmehr nur ein Moment, eine Stufe, über die hinaus der Mensch zu dem kommt, was sein Wesen und seine Bestimmung ist, zum Geiste. Denn der Mensch soll sich zum Geiste machen durch seine eigene Arbeit, er soll sich seiner als Geistes bewußt werden; indem er aber schon an sich Geist ist, so braucht sich das Ich nur seinem Wesen hinzugeben, das für es arbeitet, braucht sich nur in sich zu versenken, sein Innerstes frei gewähren zu lassen, so wird es (gemacht) zum Geiste. Gewiß liegt ein Anflug von Leiden, von Passivität im Begriff des Werdens.

Das Wesen und der Grund des Ich ist der totale Geist, die Einheit des Schönen, Guten und Wahren; aber das Ich vermag die ganze Unendlichkeit nicht zu fassen, sondern determinirt sie, oder der Grund im Ich beschränkt sich selbst und erscheint als endlicher Geist, und damit erscheint auch die endlich-unendliche Schönheit, Güte und Wahrheit, endlich, so

weit sie für sich sein wollen, unendlich, so weit sie ewige und unvergängliche Momente, Denksteine der Erinnerung für den gewordenen Geist sind. Der gewordene Geist aber hört auf Geist zu werden, also Ich zu sein.

Aristoteles seinerseits hätte Recht, neben anderen menschlichen Thätigkeiten die Philosophie anzunehmen, wenn er nur nicht dieses bestimmte Denken als einzige Thätigkeit des absoluten νοῦς setzte. Dadurch geräth das Denken in die zweideutige Lage, einmal das (menschliche) Philosophiren, das andere Mal das unendliche (göttliche) Thun zu bedeuten. Als solches wäre es zugleich Schaffen, Selbstanschauung und Selbstverwirklichung des Absoluten, und müßte als die Welt, also auch alle Thätigkeit des Ich durchdringend gefaßt werden. Als dieses Alles durchdringende Element darf die Philosophie als Wissenschaft nicht auftreten. Allerdings ist eine Art Denken allen menschlichen Thätigkeiten beigemischt, um es so grobsinnlich auszudrücken —, sofern sie nur auf das Ich bezogen werden. Das hat Aristoteles zuerst hervorgehoben und sich die Mühe nicht verdrießen lassen, nach dieser Seite hin das menschliche Leben, selbst Wachen und Schlafen zu untersuchen, Schlafen nämlich, soweit man mit Bewußtsein schläft, d. h. träumt. Dabei ist er hart an die Grenzen des modernen Selbstbewußtseins gekommen, indem er die Philosophie definirte und ausführte als Denken des Denkens, als *νόησις νοήσεως*. Das Denken ist das Subject, aber das Object ist Gedachtes, also auch Denken, und so schließt sich das Denken in der Philosophie mit sich selbst zusammen. Es versteht sich, daß vor Allen Hegel daran festhält, daß dem Aristoteles Denken und Gedachtes Eins sind. So lautet ja nahezu sein eigenes Princip, die Einheit des Denkens und Seins. Dies so auszusprechen, konnte dem Aristoteles deßhalb gar nicht einfallen, weil der Dualismus von Denken und Sein, richtiger von geistigem (subjectivem) und sinnlichem (objectivem) Sein, von Bewußt-

sein und Ausgedehntsein noch nicht eingetreten war. Diese Scheidung ist im Laufe der Zeit mit Nothwendigkeit erfolgt und muß deßhalb immer Moment bleiben; dagegen hat sich an das Denken die Wissenschaft noch nicht recht gewagt, sie hat noch nicht mit Entschiedenheit ausgesprochen, daß auch das Denken den Widerspruch zu seinem Momente hat und behält. Es giebt ein Denken der Natur, wie des Ich; beide sind verschieden von einander, aber auch dasselbe, weil sie Modificationen, Weisen des Einen Denkens sind, des logischen. Ueberhaupt liegt der Dualismus der ganzen erscheinenden Schöpfung zu Grunde, die eben deßhalb in zwei Seiten auseinanderfällt, in das existirende Denken, und in das existirende Sein, was Hegel selbst zugeben muß, (Geschichte der Phil. II, 254), aber im eigentlichen Systeme nicht festhält, indem er hier den existirenden Geist in die Philosophie des unendlichen Geistes mit hinübernimmt. Allerdings haben beide den gemeinsamen Namen „Geist", sind aber am Subjecte streng geschieden als Ich und als reiner Geist. In sofern Hegel selbst das Ich als natürlichen Geist bezeichnet, stellt er es auf die gleiche Stufe mit der Natur, wohin es auch gehört. Aber er widerspricht sich durchaus, wenn er als erste Negation des Natürlichen den natürlichen Geist aufführt.

Vom Aristoteles ist hier schließlich noch zu bemerken, daß sich sein Hellenismus entschieden da ausspricht, wo er es von Anfang an in allen Griechen gethan hatte, in den Ansichten vom Staate. Auch er redet dem Aufgehen des Subjectes im All-Ich das Wort; denn der Staat sei das Höhere gegen die Familie und den Einzelnen. Das Aufgehen ist aber ein bewußtes, somit schon eine Negation und Beschränkung der individuellen Freiheit, und die Hingebung ist nicht die alt-hellenische, sondern ein wirkliches Sichunterwerfen.

In der That unterwarf sich Griechenland oder wurde unterworfen von Philipp dem Macedonier, es löste sich auf und

wurde doch erst jetzt ein einziger Staat, der sich unter Alexander ausbreitete, das halbe Asien und Aegypten unterjochte und so seine Bildung nach allen Himmelsgegenden verstreute.

Das römische Bewußtsein.

Einen neuen Schritt vorwärts auf ihrem Wege der Entwicklung hat die Menschheit in der römischen Welt gethan, die man im Allgemeinen als einen Uebergang aus der alten zur modernen Anschauung bezeichnen kann. In Griechenland herrschte eine natürliche Freiheit, ein schönes Gleichgewicht zwischen Sichbestimmen und Bestimmtwerden, zwischen den geistigen und sinnlichen Gewalten. Das zeigte sich in den Verhältnissen der Griechen zu den Barbaren, der Staaten zu einander, der Bürger zum Allgemeinen, endlich der menschlichen Fähigkeiten zu einander. Die Wahrheit von alle dem sprach Plato aus als die lebendige Einheit von Idee und Wirklichkeit. Der nüchterne Aristoteles zerstörte die Träume der Einbildung und hielt sich an die prosaische Wirklichkeit, welche niemals der Idee entspricht. Dafür stellte er einen neuen, sehr fruchtbaren Begriff auf, den des inneren Zweckes oder der Zweckmäßigkeit. Derselbe Begriff nun ist es, der unterdessen schon in der römischen Welt in's Leben gekommen war. Rom verfolgt Einen Zweck, dem es Alles opfert, mit einer Hingebung und Kraft, die volle und ungetheilte Bewunderung verdienen; es ist einseitig, aber bei seiner Einseitigkeit riesengroß. Rom kennt nur sich, aber neben sich keine andere Nation, es fühlt sich als den Mittelpunct einer Welt, die es sich mit dem Schwerte unterwirft. In der Seele des alten Römers beherrscht Ein Fühlen alle Gefühle, Ein Denken alle Gedanken und Ein Wille alle Wollungen: die Größe des Vaterlandes. Der Eine Zweck ist: Rom soll über den Erdkreis gebieten, und

nur, was diesem Zwecke gemäß ist, thut er und verachtet stolz Alles, was nicht zum Ziele führt, als eitel und verderblich.

Die Griechen hatten keinen Zweck, als den, Griechen zu sein, d. h. innerhalb der nationalen Schranken alle in ihnen schlummernden Fähigkeiten auszubilden. Sie waren Menschen. Die Römer wollen mehr als Menschen, nämlich Römer sein. Es waltet in ihnen eine gewisse, nicht mehr natürliche, sondern halbgeistige Spannung, ein Uebergewicht des Einen. In sofern sind sie sittlich; weil aber das Eine wieder nur ein endliches Ziel erstrebt und darum allein zu seinem Rechte kommt, indem es dem Anderen Unrecht thut, so hat das Schicksal solches Streben von vornherein mit dem Stempel der Gewaltthätigkeit und Rohheit bezeichnet. Auch der Weg, der zum Ziele führt, ist der des ewigen Krieges, fortwährender Schlachten und unendlichen Blutvergießens. Und doch ist der Zweck nicht Vernichtung der Völker, sondern Romanisirung der Menschheit, indem Rom die Seele oder vielmehr das herrschende Glied, die anderen Völker die dienenden Glieder sein sollten. Ein solcher Organismus ist der Weltzweck Roms.

Aber was für eine geheime, dämonische Macht ist denn dieses Rom? Es können nicht die einzelnen die Stadt bewohnenden Menschen sein; denn auch diese werden von einer Gewalt beherrscht, vom Gedanken der Weltherrschaft, und nur erst als diese beherrschten, leidenschaftlich erregten Menschen sind sie Römer, mit erhöhtem Bewußtsein, mit dem Gefühle, mehr als die Uebrigen zu sein. In diesem Gefühle schwelgen sie und zeigen sich stolz auf ihren Beruf. Alles opfern sie ihrer Vaterlandsliebe, welche ihre Herzen durchdringt und gegen den gewöhnlichen Patriotismus ebenfalls übermenschlich und riesengroß erscheint. Uebermenschlich, so ist Rom nach innen und nach außen, so ist auch jeder Römer Anderen und sich selbst gegenüber. Was sich mit solcher Gesinnung und

mit solcher Kraft erreichen läßt, erzählt die Geschichte auf jeder Seite; ja es ist kaum möglich, einzelne Beispiele anzuführen, weil Alles Ein Beispiel ist, die ganze Geschichte eine Folge von Großthaten.

Doch so erhaben die Weltstadt in dieser Lichtseite aussieht, so dunkel folgt mit Nothwendigkeit die Schattenseite: Rom ist nicht nur untermenschlich, wie man sagen könnte, es ist auch unmenschlich gewesen. Nicht zu gedenken, daß Unterjochung anderer Völker an sich sehr zweideutig ist, von wie vielen Grausamkeiten, von welcher Tücke und Hinterlist, von welchem Betruge und Wortbruche berichtet uns die Geschichte! Und wie Vieles mag sie nicht wissen?! Selbst nach innen hat der Staat oft von den Bürgern Unmenschliches verlangt, indem er nicht nur die herrlichsten Fähigkeiten unterdrückte und die schönsten menschlichen Regungen untersagte, sondern auch oft verlangen mußte, was sonst kein Mensch gethan hätte. Einem Römer kostete dergleichen kaum einige Ueberwindung, weil der bloße Gedanke, eine Handlung, auch die unnatürlichste, sei zum Besten des Staates, genügte, um alle sonstigen Betrachtungen im Keime zu ersticken. Weil es sich um einen großen Zweck handelte, mußten die Römer über das gewöhnliche Maaß spießbürgerlicher Moral hinausgehen; denn noch niemals ist Jemand groß und dabei ängstlich in der Wahl der Mittel gewesen.

Neben den republikanischen Tugenden der Römer sollte man niemals die republikanischen Mängel, Fehler und Sünden aufzuzählen vergessen. Sie sind schon deßhalb unvermeidlich, weil die Tugend höchst einseitig als virtus, als männliche Tapferkeit bestimmt wird. Nur was mit dem kriegerischen Muthe zusammenhängt, was ihn zu wecken oder zu erhalten dienen könnte, gilt als tugendhaft; Alles, was verwöhnt, schwächt und entnervt, als Unmäßigkeit, Unzucht, Luxus, Kunst und Philosophie, ist Sünde. Aber weder die Tugend wird um ihrer selbstwillen geübt, noch das Laster als solches verabscheut:

auch hier entscheidet der Eine Zweck. Das Handeln, wie das Wissen hat sich auf das allgemeine Wohl zu beziehen; darum ist es vorzüglich die Kriegskunst, welche in Rom ausgebildet wurde, ferner Staatswissenschaft und Redekunst. Man darf dagegen nicht anführen, daß ja später auch die Kunst und die Philosophie Eingang fanden. Es geschah dies erst in einer Zeit, als das römische Bewußtsein seine Spannkraft verloren und in seine Theile sich aufgelöst hatte. Da es durchaus an productiver Kraft fehlte, so konnte man nichts Ureignes schaffen. Auffallen muß es nur, wie selbst ein Cicero nicht zum Bewußtsein über das Wesen der Römer gekommen ist. Seine Naivität geht so weit, daß er den Mangel einer römischen Philosophie aus dem Grunde erklärt, weil man keine gewollt habe! Er meint, die Römer brauchten nur zu wollen, um den schwatzhaften Griechen, wenn nicht an Masse, doch an Gediegenheit der Bücher den Rang bald abzulaufen! Wie stolz! wie echt römisch! Allerdings hatte der römische Wille bis dahin Alles möglich gemacht, aber nur, weil er sich weislich auf das beschränkte, was er konnte.

Daß auch die Religion im Zusammenhange mit dem Römerthume steht, läßt sich leicht denken. Was hier ursprünglich ist, verräth ebenfalls wenig schöpferische Kraft und hat durchweg politische Beziehungen. Die gottesdienstlichen Feierlichkeiten waren practisch, nüchtern, einfach und prunklos; das eigentliche Gebet galt stets nur der Einen Göttin, der weltbeherrschenden Roma.

Der Flug des Weltenadlers ist nicht zu fassen als der zufällige und natürliche Sieg eines Volkes über die anderen, — wo war denn Rom als natürliche Nation vorhanden? — sondern als Sieg einer halbsinnlichen Idee, die unscheinbar in's Leben tritt, sich immermehr vergrößert und endlich die Nationen vernichtet, um einen höheren Begriff von Nationalität aufzustellen. Jedenfalls hat eine innere Gewalt das Ueberge-

wicht, ein formirendes Princip, welches die vorhandene Masse durchdringt und umgestaltet, zum Theil auch neu belebt. Aber dies Princip will nicht aufgehen in der Masse, sondern selbst an einem Theile derselben fortbestehen. Damit kommt ein Zwiespalt in den Zweck, also auch in das Princip selbst, und das römische Bewußtsein muß darüber nothwendig in sich zerfallen. Es entfaltet in der That zwei Seiten, ein Bewußtsein seiner Pflicht und seines Rechtes, als die beiden Pole des römischen Lebens, an denen nur der Sclave in gewisser Hinsicht keinen Antheil hat. Das erste Auftreten des Doppelbewußtseins geschieht nur so äußerlich, daß Rom allen Völkern gegenüber Recht, diese aber Rom gegenüber nur Pflichten haben. Dagegen kommen ihnen in ihrem Verhältniß zu einander Rechte zu, und in streitigen Fällen ist Rom der oberste Gerichtshof, welcher in letzter Instanz entscheidet. Neben dem Völkerrecht aber steht zugleich noch das Civilrecht, welches Rom in seiner Weise in allen Provinzen einführt. In so fern hat es eine Pflicht, nämlich das Recht in der ganzen Welt zu verbreiten, zu schützen, zu sprechen und das Unrecht zu bestrafen, kurz, einen gesicherten Rechtszustand überall einzuführen. Dieser seiner Pflicht ist Rom nachgekommen.

Was das Innere des Staates betrifft, so fällt er ebenfalls zuerst in roher Weise beinahe auseinander, indem er aus zwei Klassen von Bürgern besteht: aus solchen, die Rechte, (Vorrechte), und aus solchen, die Pflichten haben, aus Patriziern und Plebejern. Bekanntlich ist es anfangs sogar zum offenen Bruche gekommen; die Versöhnung erfolgte — aus Gründen der Zweckmäßigkeit, deren roheste Begriffe man dem Volke mit Hülfe eines Beispiels aus dem Naturleben beibrachte. Eine practische Anwendung aristotelischer Philosophie lange vor Aristoteles! In der That waren auch die Patrizier nicht blos Zweck, sondern auch Mittel für das Ganze; genau genommen hatten auch sie ihre Pflichten, nämlich Verwaltung der meisten

Staatsämter, Anführung im Kriege, kurz die Leitung des lebendigen Getriebes. Auf der anderen Seite lernten die Plebejer bald ihre Nothwendigkeit fühlen und wußten ihre Rechte geltend zu machen, indem sie ein Gesetz nach dem anderen zu ihren Gunsten erkämpften. So bestand das Leben Roms nach innen und nach außen darin, das Mißverhältniß zwischen Pflicht und Recht immer mehr auszugleichen, allen Völkern und allen Bürgern bei gleichen Pflichten auch gleiche Rechte zu bewilligen. Allein weil dieses Streben nach Gleichberechtigung aller Menschen nur auf das Aeußerliche, Endliche und Zeitliche gerichtet war, schlug es zuletzt in sein Gegentheil um, in den rechtlichen Umsturz aller subjectiven Rechte. Statt daß nämlich Alle gleiche Rechte erhielten, häuften sie sich auf Einen, der seinerseits keine Pflicht anerkannte, sondern nach Belieben die Wonne oder der Abscheu des ganzen Menschengeschlechtes werden konnte, während alle Uebrigen ihm gegenüber rechtlos, aber mit Leib und Leben verpflichtet waren. Einen solchen Ausgang nahmen die römischen Begriffe von Pflicht und Recht, weil sie aus dem endlichen Bewußtsein abgeleitet waren. Nur das Privatrecht, so weit es rein endliche Verhältnisse betrifft, erhielt sich und findet noch jetzt seine Anwendung.

Auf eine ähnliche Weise kehren sich alle die übrigen Bestrebungen Roms in ihr Gegentheil um; während es sich für den Zweck der Menschheit hielt, hat es die Weltgeschichte zu einem Mittel herabgesetzt und es benutzt, um ihren unendlichen Zweck zu erreichen.

Rom wollte alle Nationalunterschiede vernichten und die Menschheit zu Einem Volke machen. In der That hat es die Schranken vernichtet, die Nationen zusammengebracht und seine Macht an ihnen bewiesen. Und doch waren sie mächtiger, als die ewige Stadt. Während ihr Glanz und ihre Kraft verschwunden sind, bestehen die Völker noch heute, wenn auch

wesentlich verändert, indem sie mit dem Joche auch Sprache, Sitten, Einrichtungen und Gesetze überkamen, und zwar oft so schnell und so dauernd, daß man die Stärke und Gewalt des römischen Bewußtseins nicht genug bewundern kann. So haben z. B. in der Walachei und in Siebenbürgen die Nachkommen der alten Dacier selbst den Namen Römer (**Rumunji**) und die Sprache erhalten, ja noch lebt im Munde des Volks eine dunkle Erinnerung an Trajan.

Aber wie alle Völker Römer geworden sind, so sind die Römer alle Völker geworden, haben fremde Sitten, Kunst, Wissenschaft, fremden Glauben und Aberglauben kennen gelernt und angenommen, und darüber haben sie verlernt die alten Republikaner zu sein. So ist es gekommen, daß, als fast Alle Römer geworden waren, es keinen Römer mehr gab, — der letzte, Cato, stürzte sich in sein eigenes Schwert.

Das Uebel der Sittenverderbniß griff so schnell um sich und nahm bald so allgemein überhand, daß in den Kaiserzeiten das römische Reich einem Sumpfe glich, in welchem Alles verfaulte, Alles aufgelöst und zersetzt wurde.

Gleichwohl war erreicht, was erreicht werden sollte, alle äußerliche Nationalität war, wenn auch nicht vernichtet, so doch wankend gemacht; das nationale Bewußtsein wich dem allgemein menschlichen, das zwar noch trübe und zerrissen, nur erst ein Gemisch, doch aber die Grundlage der neuen, nun auftauchenden Form des Bewußtseins war.

Daß neben dem Verfall des Riesencolosses eine Art von wissenschaftlicher und künstlerischer Blüthe einhergeht, darf uns nicht weiter wundern. Es ist dieselbe Erscheinung, wie wenn in der Natur Moose und Flechten ein verwittertes Porphyrgebirge überdecken. Die römische Kunst und Philosophie ist nicht das Zeichen eines erwachenden, sondern eines erlahmenden und erschlaffenden Bewußseins, es ist ein Nachahmen Griechenlands, das so zuletzt noch Rom überwunden hat. Die

Philosophie ist im Ganzen nur unbedeutend und mehr moralische Erbauung, als Erforschung der Wahrheit, und in der Poesie ist viel Gemachtes und wenig natürliche Kraft, interessant aber das Walten des modernen Geistes bei sonstiger antiker Anschauung.

Alle diese Versuche konnten Rom nicht retten, der Riesencoloß löste sich allmählich auf, indem sich die einzelnen Völker von Rom und die einzelnen Bürger vom Staate lossagten. Der tollste Subjectivismus brach über die Römerwelt herein.

Der einzige Zweck der damaligen Menschheit war zum Theil erfüllt, zum Theil aber als eitel, nichtig und auch unmöglich erkannt. Mit seinem Schwinden mußte eine schreckliche Leere in den Herzen aller Einzelnen eintreten, die nun, nachdem alles Interesse nach außen hin gestorben, einzig und allein auf sich selbst verwiesen waren. Die Befriedigung des Sehnens und die Erfüllung der Leere geschah nun nach zwei Seiten hin: Die Einen gehen in sich und suchen sich selbst zu genügen, die Meisten dagegen ergeben sich einer ruhelosen Genußsucht, ersäufen ihr Bewußtsein in einem Strom von raffinirten Lüsten, von Schlemmereien, Wollust, Luxus, Gladiatorenkämpfen, Schauspielen u. s. w., taumeln von einem Genusse zum anderen und übertäuben so die Stimme ihres Inneren, welche ihnen im Stillen sagte, daß ihr Leben ein zweckloses und verwerfliches sei.

Eben dieses Uebermaaß brachte einzelne Bessere um so mehr zum Bewußtsein über sich, zu der Ueberzeugung, daß es außer dem Geiste (dem Ich) keine wahre Befriedigung geben könne, daß alle Dinge für sich eitel, wahr nur die Rückkehr von außen zu sich und das Beisichsein sei, mit anderen Worten, die Beziehung des Ich auf sich selbst.

Diese Beziehung ist aber gleichwohl nicht ohne Voraussetzung des Objectes als einer Wirklichkeit zu denken, vielmehr zerfällt sie, man könnte sagen, in eine positive und negative Seite, so daß einmal das Ich als selbstthätig, beziehend, aus-

schließend, das andere Mal aber als bezogen, leidend, d. h. genießend erscheint. Das Erste ist das stoische Sichdenken, das Zweite das epicuräische Sichempfinden, beides verständig fixirte Einseitigkeiten; denn das Denken hat selbst das Moment des Empfindens an sich, und umgekehrt.

Betrachten wir das Denken näher, so erscheint es wohl als Eins, aber nicht als ein Ununterschiedenes, vielmehr als ein Continuum von vielen Momenten des Denkens, als ein Faden, der durch alle Gedanken hindurchläuft. Nur wenn Jemand fortwährend nichts dächte, dürfte man von seinem Einen, ununterbrochenen Denken reden. Der gemeine Verstand fragt sogleich: Was denkst du? Mit Aristoteles nun ist das philosophische Denken als Einheit von Subject und Object, als Denken des Denkens aufgefaßt, später aber einseitig hervorgehoben und von den Stoikern zum Principe eines Systemes gemacht worden, indem sie zeigen, daß man bei allen Gedanken bei sich ist. Dasselbe zeigt sich am Empfinden, das zuerst ein Fühlen des Objectes, ein Sein im Dinge zu sein scheint. Es offenbart sich bald, daß man ebensosehr von sich selbst bestimmt wird und im Grunde nur sich selbst empfindet. Deßhalb ist streng genommen bei den Epicuräern nicht die Rede von einer Hingebung an die vielen Freuden und Genüsse des Lebens, sondern an die Eine Wollust, sich zu fühlen, kurz von dem Empfinden des Empfindens, vom Selbstgenuß. Der Epicuräismus ist so das Andere, die Kehrseite des Stoicismus: dieser will Tugend, Verstand mit Glückseligkeit, jener aber Glückseligkeit mit Verstand und mit Philosophie. Beide sind gleich einseitig, gleich dogmatisch, gleich unwirklich; nur darum stellen sie die Wirklichkeit als ein Muster, als ein Ideal auf, und zwar soll in Einem Bewußtsein die ganze Fülle des Wissens, der Tugend und der Glückseligkeit vereint sein, ein Sollen, das seinen Erklärungsgrund nur in der Zerfahrenheit, Halt- und Sittenlosigkeit der damaligen Zeiten findet.

So arm nun das Bewußtsein schon in diesen zwei dogmatischen Systemen ist, so erkennt es doch den Inhalt als solchen noch an, ja es setzt Objecte voraus, um durch seine Beziehung darauf, sei sie nun positiv oder negativ, sich einen Inhalt zu verschaffen. Die Annahme einer solchen Voraussetzung muß nun noch angegriffen und damit die letzte Möglichkeit eines Inhaltes vernichtet werden.

Das Bewußtsein thut auch diesen Schritt, es greift die ganze äußere Welt an und entleert sich so vollständig, daß nichts bleibt als der Wille sich immer wieder zu entleeren, wenn sich etwa ein Inhalt einfinden sollte. Der Skepticismus ist der Triumph des Ich über die Welt, die vollste Selbstgewißheit, das reinste Beisichsein, die absolute Freiheit von Allem, was Object heißen könnte. Der alte Skepticismus ist nicht eine Pein, eine Qual des Zweifelns, eine geheime Sehnsucht nach dem alten Glück dogmatischer Gewißheit, sondern freudige Ruhe, die durch nichts gestört werden kann, weder durch Glauben, noch durch Aberglauben, weder durch Philosophie, noch durch das Leben, oder den Tod, oder durch Furcht vor dem Zustande nach dem Tode. Es giebt ja keine Wahrheit, keine Sinnengewißheit, und das Denken ist eben so trügerisch als das Empfinden. Aus diesem Grunde hat sich das Ich aller Beistimmung zu enthalten, nichts kann von außen in das Selbstbewußtsein hineinkommen.

Momente des Uebergangs.

Die Menschheit ist an das Ende einer großen Entwicklungsperiode gekommen, die man wohl als Bewußtwerden innerhalb der Schranken der Natur bezeichnen kann. Zuerst wußte sich der Mensch als Natur, dann fing er an sie zu regeln und nach einer Richtung hinzudrängen, später war Gleichgewicht zwischen dem Natürlichen und Menschlichen, und endlich erkämpf-

te sich das Ich den Sieg über die Natur. Verfolgen wir dies an der ganzen Menschheit, so zerfiel sie zuerst in Völker, welche bald eine Seite des Geschlechtes übernahmen und durchführten; nachher bildeten sich die Griechen so aus, daß sie ebenso als Griechen, wie als Menschen erschienen; endlich riß Rom die natürlichen Schranken nieder, bestimmte aus sich heraus die Natur und machte so alle Menschen frei von der sonstigen nationalen Beschränkung. Während in der alten Zeit der Einzelne vollständig vom Allgemeinen abhängig war, nicht nur in Betreff äußerer Dinge, wie der Kleidung, der Sprache u. dgl., sondern selbst in Betreff der heiligsten Angelegenheiten des Herzens, des Glaubens, Wissens und Handelns, so wie der Religion; so war dagegen die Folge der römischen Weltherrschaft, daß die Macht solches äußeren Einflusses gebrochen wurde. Jeder durfte sich selbst bestimmen; freilich konnte er auch ganz indifferent gegen alles Höhere bleiben, — und darin liegt die Schattenseite jener Zeit, — aber gleichwohl war ein hohes Ziel erreicht, daß nämlich das Subject seine Unabhängigkeit von natürlichen Mächten erfahren und sich selbst so als frei kennen gelernt hatte.

Dasselbe wiederholt sich im einzelnen Subjecte selbst. Der natürliche Mensch ist ein Neben- und Nacheinander vieler Ich's; bald neigen sie sich so nach einer Seite hin, daß Ein Ich als maaßgebend, die anderen als dienend oder unterdrückt erscheinen. Man denke nur etwa an einen Jäger oder Fischer, dessen Inneres nothwendig von der leiblichen Beschäftigung bestimmt werden wird. Im Laufe der Entwicklung kommt nun das Bewußtsein so weit, zu sagen: Ich bin ebenso natürlich, als frei, ich bin ebenso Eins, als Vieles nebeneinander. Endlich spricht sich das Ich als Macht über die Natur aus, bestimmt sie und beweist, daß das Selbstbewußtsein völlig unabhängig ist von natürlichen, zeitlichen und räumlichen Objecten. Damit ist auch das Band im Inneren als ein nicht natürliches erkannt

und begriffen, wenn auch der Skepticismus dies Band erst negativ, als Zweifeln, noch nicht positiv bestimmen kann.

Mit der vollständigen Freiheit des Subjectes hängen Erscheinungen zusammen, die eine Art Uebergang zur neuen Bewußtseinsform bilden.

Nicht nur wurde die Natur so verachtet, daß man sich durchaus nicht mehr um sie kümmerte, noch sie anschaute, — von Naturwissenschaften war keine Rede mehr, — sondern man fing auch allgemein an, den natürlichen Zusammenhang der Dinge zu vernachlässigen und an Wunder zu glauben. Da das Bewußtsein selbst seine Natürlichkeit aufgegeben hatte, so mußte es sich nun selbst für ein Uebernatürliches, für eine wunderbare Erscheinung halten. Und eine solche ist das Ich als eine Zusammensetzung von Geist und Leib, als von zweien durchaus sich widersprechenden Seiten. Die Differenz beider, welche schon im griechischen Ich erkannt war, erweiterte sich immer mehr zum Gegensatze des Geistes und des Fleisches, des unsinnlichen und sinnlichen Menschen. Die Spuren einer solchen Anschauung lassen sich ziemlich weit verfolgen, finden sich deutlich bei Aristoteles und ganz entschieden bei Seneca. Auch die römischen Dichter sind nicht ganz frei von Anklängen des modernen Dualismus.

Ein entschiedener Bruch tritt aber erst dadurch ein, daß sich das Ich für Eine Seite entscheidet, daß es nicht mehr sagt: Ich bin Geist und Leib, sondern: Ich bin Geist und habe einen Leib. Negativ hatten das die Skeptiker so ausgedrückt: Ich bin, — d. h. ich bin nicht dies, noch das, sondern Nichts, und ebenso zweifele ich, ob ich dies oder jenes habe, d. h. ich habe überhaupt, ungewiß, ob ich damit etwas habe, oder nichts? Im reinen Sein würden dann alle Ich's sich völlig gleichen, oder mit anderen Worten, die Leere, das Nichts wäre das Band der Menschheit, welche in lauter atomistische Ich's auseinanderfällt.

Das skeptische, leere Ich ist der Anfang eines Jenseits für den natürlichen, auf Erden lebenden Menschen, es ist der Punct, wo der endliche Inhalt ausgeht und nur das Gefühl zurückläßt, sich anderswoher den Geist zu erfüllen. Daher das Streben in sich zu gehen, und die Sehnsucht, aus sich eine unendliche Wahrheit zu gebären, auf der anderen Seite die Demuth der eigenen Leere und eine Empfindung von Ohnmacht, welche über die Erde hinausgehen und Alles von oben erwarten lehrt. Es erwacht der Glaube an eine übersinnliche, himmlische Welt und an eine innere Offenbarung. Das Bewußtsein nämlich zerfällt vollständig in sich und denkt sich auch die Welt gesondert in Himmel und Erde, sowie auch die Einheit und Allgemeinheit seines Bewußtseins als ein Selbstbewußtsein, das außer ihm, oder außer dem es existirt. Dieser Zustand des Zwiespaltes und der Unwahrheit wird aufgehoben in den Momenten der Verzückung, der Versenknng und der Ekstase, indem das endliche Bewußtsein schwindet, sich aber im Allbewußtsein wiederfindet. Dieser Standpunct ist der der Neuplatoniker, ein Standpunct, welcher schwer von Schwärmerei und abergläubischem Mysticismus zu unterscheiden ist, wenn er auch Seiten von sehr vernünftiger Weltbetrachtung bietet. Wir können natürlich hier nicht die Lehren eines Plotin und Proclus entwickeln und bemerken nur, daß von einer wirklichen Scheidung der Welt in eine Intellectual- und Sinnenwelt noch keine Rede ist, so wie auch, daß das ganze Verhältniß des Einzelbewußtseins zum Allbewußtsein ein mystisches ist und bleibt. Viel Licht kann man sonach von der neuplatonischen Philosophie nicht erwarten.

Die romantische Welt.

Wenn es sich im Folgenden darum handelt, die zweite Hauptperiode im Bewußtwerden der Menschheit, nämlich die Periode, in welcher sie sich als Christenheit weiß, kurz darzustellen, so muß zunächst bemerkt werden, daß dies nicht heißt, ein rein christliches Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein Christi selbst, (er ist der Einzige, dessen Religion das Erdenleben völlig durchdrang,) entwickeln. Abgesehen davon, daß ein solches Unterfangen in's Reich der Unmöglichkeiten gehört, einmal weil man überhaupt nie ein fremdes Bewußtsein an sich begreift, und dann, weil wir im vorliegenden Falle nur aus dem schließen können, was die Menschen uns von Christus berichten, wie sie ihn aufgefaßt und was sie aus seiner Lehre gemacht haben, so kann er auch mit allen denen, welche sich der neuen Religion so hingaben, daß sie nicht mehr als Menschen, sondern als auf wunderbare Weise Eins mit Gott galten, hier in der Geschichte der Menschheit keine Stelle finden. Mit dieser allein haben wir es zu thun, als mit einer, die an Wunder glaubte, und zwar hier, so weit sie das Christenthum aufnahm, mit anderen Worten, wir entwickeln das christ-menschliche oder das romantische Bewußtsein.

Die Alten waren bis zur negativen Freiheit gekommen, d. h. bis dahin, wo alle Natürlichkeit als solche wankend wurde, das Ich die Macht in sich fühlte, sich von ihr zu befreien und sich alles endlichen Inhaltes zu entleeren. Die Herrschaft des Nationalen, der Sitten, Gebräuche, Sprachen und Religionen war gebrochen, die Völker hatten sich einander genähert und die Schranken zwischen sich als nichtig erkannt und zerstört.

Die Menschheit war ohne positive Bande und hätte auseinanderfallen müssen in lauter atomistische Ich's, wenn

nicht eine tiefe, innere Fessel sie zusammengehalten hätte, das wahrhaft Allgemeine im Einzelnen, der Geist, die Religion, welche nun zum Bewußtsein kommen konnte, nachdem das Subject seine Unabhängigkeit von der Gattung, vom Instinct, von der Sinnlichkeit, kurz von der Natur erkämpft hatte. Ohne Freiheit giebt es keine Religion und ohne Religion keine Freiheit. Man sage nicht, daß man sich gerade in der Religion abhängig fühle: wir sprechen hier zunächst vom alten, lebendigen Christenthume, von der Zeit, wo sich ein Mensch aus tiefster Ueberzeugung, nicht aus Egoismus, sondern trotz aller irdischen Gefahren und Nachtheile zu Christus bekannte, indem er sich frei aus sich dazu bestimmte, weil er sich selbst und sein religiöses Gefühl ausgesprochen fand.

In der That wollte ja das Christenthum nicht eine Religion neben anderen, sondern die Religion selbst sein, d. h. den Menschen im Menschen befriedigen, ihn ganz und auch die Menschheit völlig durchdringen, so daß sie eine Gemeinde von lauter Brüdern und Schwestern bildete. Dies ist die Idee des wahren Christenthumes, und dieser Zweck wurde wirklich anfangs festgehalten, indem es die Natur nicht unterdrücken, sondern läutern, die Erde nicht überspringen, sondern zum Himmel machen, die Menschheit nicht knechten, sondern befreien sollte. So wurde die Sclaverei aufgehoben, die Frau in ihre Menschenwürde eingesetzt und innerhalb des Gemeindelebens Jeder für gleichberechtigt erklärt.

Allein die Christen fanden gar bald, daß sie durch die Taufe zwar Christen geworden, aber trotz dem nicht neugeboren, sondern die alten Menschen mit den alten Lüsten und Begierden geblieben waren. Für sie blieb das Christenthum in seiner Reinheit eine unausführbare Idee. Die Religion stand ohnmächtig neben dem Natürlichen, die Versöhnung neben dem Zwiespalte, das Wollen neben dem Vollbringen, der Stolz neben der Demuth, das Selbstbewußtsein neben der

Selbstlosigkeit, der Christ neben dem Menschen. Und so drohte ein furchtbarer Dualismus auszubrechen, indem sich in dem Einen der Mensch gegen den Christen, in dem Anderen der Christ gegen den Menschen empörte. Es entstanden Secten über Secten, die mehr oder weniger ketzerische, menschliche und heidnische Sätze aufstellten und die Selbständigkeit der Vernunft vertheidigten; auf der anderen Seite aber bildete sich die Askese aus und ging bis zur empörendsten Unnatur und Unmenschlichkeit fort. Hierzu kommt noch der Untergang des römischen Reiches und das Hereinbrechen frischer, ungebändigter Naturvölker, die weniger durch die bloße Idee, als durch deren äußere Erscheinung gefesselt werden konnten. Und das mußte geschehen, so sehr auch sonst ihre ungeschwächte Kraft nöthig war, um Süd-Europa, das kranke, neu zu beleben.

In dieser Zeit der allseitigen Gefahren erstand und erstarkte theils unbewußt, theils wohl mit halbem Bewußtsein bei den römischen Kirchenvätern der Gedanke einer allgemeinen (katholischen) Kirche, eines christlich-menschlichen Institutes, dessen Aufgabe war, die Einheit der Menschheit und der Christenheit zu verwirklichen, die Widersprüche und die Versöhnung zur äußerlichen, sinnlichen Existenz zu bringen. Und wenn man nun die damaligen Verhältnisse unparteiisch betrachtet und zu dem Resultate kommt, daß eine christliche Kirche, d. h. ein Staat, in welchem die Religion äußerlich fixirt ist und regiert, nothwendig war, indem eine christliche Gemeinde damals kaum hätte erträumt werden können, so muß man gestehen, daß die Idee des neuen Rom eine großartige, ja die einzig mögliche und richtige war, so sehr auch ihre Durchführung an das alte Rom erinnert. Es wiederholen sich dieselben übermenschlichen und unmenschlichen Thaten. Die Völker werden mit dem Schwerte unterjocht und mit Gewalt getauft, weil sie durchaus selig werden und —

Rom dienen sollten. Jedenfalls haben sie dieser Gewalt ihre Knechtschaft, aber auch ihre Bildung zu verdanken; denn die Religion will ebenso lehren, als herrschen; ja, über den knieenden Fürsten und Völkern, die kein Recht auf ihr Gesetz, auf ihre Sprache, auf ihre Sitten haben, erhebt sich die lateinisch gebietende Kirche als eine Macht, der die ganze Erde gehört.

Die katholische Kirche, sagten wir, ist ein christlich-menschliches Institut, weder rein menschlich, noch rein christlich, sondern die endliche Erscheinung eines unendlichen Gedankens, die äußerliche Vereinigung von Christenthum und Menschenthum. Sehen wir nun zu, wie sie Dualismus und daneben Einheit zu verwirklichen versteht.

Statt Einer Menschheit finden sich bald zwei feindliche Heerlager, die sich auf jede Weise gegenseitig als Unmenschen behandeln; der christliche Fanatismus geht bald so weit, daß er Alles, was nicht getauft ist, als von Gott verdammt haßt, verachtet, verabscheut und zu vernichten strebt. Gegen das Vieh ist man milder, als gegen Ungläubige und Ketzer. Ja die blinde Wuth besonders der römischen Kirchenväter läßt selbst die Heiden nicht in Frieden, welche vor Christus gelebt haben, und verbrennt oder verbietet ihre Schriften.

Wie aber die katholische Kirche die Menschheit in gottbegnadigte Christen und in gottverdammte Heiden scheidet, so sondert sie sich selbst in Geistliche und Laien, abgesehen davon, daß neben ihr noch die griechische Kirche und andere Secten von Anfang an bestehen. Diese letzte Sonderung war keine Nothwendigkeit, sondern eine zufällige Folge persönlicher Ansichten und Herrschsucht, sowie auch der Theilung des römischen Reiches in ein lateinisches und griechisches Kaiserthum. Dagegen ist die Scheidung der Katholiken in Priester und Laien eine entschiedene Consequenz ihres dualistischen Principes, das durchzuführen sie sich in keinem Puncte gescheut hat.

Jetzt ist freilich von solcher Größe keine Spur mehr da, seitdem die Hierarchie nur noch durch weltliche Macht erhalten wird. Sonst war es anders. Da herrschte der Klerus mit dem unfehlbaren Pabste an der Spitze unumschränkt über die christlichen Gemüther, die an seine Macht glaubten, wie an sich selbst; er war von allen natürlichen, staatlichen und weltlichen Rücksichten völlig unabhängig, er kannte nur Ein Interesse, die Herrschaft der Kirche, während er über sich selbst richtete und der Welt in keiner Weise verpflichtet war.

Dem Geistlichen gegenüber steht der Laie, der noch Mensch ist, für die Erde und für die Endlichkeit sorgt und schafft, im Uebrigen aber als recht- und selbstlos von der Kirche bevormundet wird, d. h. von seinem Vater, dem Geistlichen. So stehen Stolz und Demuth, Glaube und Unglaube, Versöhnung und Zwiespalt, Fleisch und Geist nebeneinander.

Indessen geht der Dualismus noch weiter und scheidet jeden Gläubigen in den Christen und Menschen, so den Geistlichen selbst, d. h. sein Amt, seine Würde von ihm, dem Träger ohne Ornat und Zeichen; umgekehrt hat der Weltliche eine kirchliche Seite, indem er zur Kirche, zum Abendmahl, zur Beichte geht, oder sich äußerlich als Christen zeigt. Diese beiden Seiten werden auf das bestimmteste und oft in lächerlicher oder ärgerlicher Weise auseinandergehalten, wie denn überhaupt die größten Gegensätze von Sittlichkeit und Unzucht, Gebet und Fluch, Bildung und Rohheit u. s. w. neben- und nacheinander ruhig bestehen, so daß das Subject vom Wechsel gar nicht berührt zu werden scheint.

Endlich der letzte Dualismus zeigt sich in der katholischen Anschauung der Welt. Da steht auf der einen Seite Gott, der zugleich ein liebender und ein hassender ist, auf der anderen Seite die fündige und verderbte Welt, die Gott zwar geschaffen hat, in der aber der Teufel regiert. Mit ihm regieren die Pfaffen, an ihrer Spitze der Pabst. Die Hierar-

wiederum hat zwei Zweige, oder zwei Arme, die Menschheit festzuhalten, den geistlichen und den weltlichen Arm, indem sich neben der geistlichen Organisation noch die feudale findet. Und zwar verliert das Feudalwesen seine Spitze, wenn nicht der Eine Pabst als Herr der Erde und die Fürsten als seine Lehnsträger erscheinen. Die Gottesgnadenschaft ist daher ein vollständiger Abfall vom Mittelalter, ein rein protestantischer Begriff.

Zuletzt ist auch das Leben ein doppeltes und zerfällt in ein Diesseits und Jenseits, und das Jenseits wieder in ein Leben mit Gott und mit den Teufeln, in Himmel und Hölle. Damit scheidet sich auch der Glaube an das Jenseits in Hoffnung des ewigen, seligen Lebens und in Furcht vor den ewigen Strafen der Hölle, indem gelehrt wird, daß ein Uebergang in den Himmel nicht möglich und die Hölle gleich ewig und unvergänglich ist.

Dieser vollständige Dualismus in der katholischen Kirche wäre nun nichts weniger als geeignet gewesen, die Menschheit zu vereinen, zu beseligen und zu beruhigen, wenn nicht zur äußerlichen Zerrissenheit eine ebenso äußerliche Versöhnung gekommen wäre. Freilich gestaltet sich die Beziehung zuweilen auch mehr feindlich, wie z. B. die Christenheit gegen das Heidenthum stets kämpfend aufgetreten ist, so daß man die jetzige Anerkennung der Heiden als berechtigter Bewohner der Erde für eine bloße Schwäche der Hierarchie ansehen muß.

Ganz anders verhält sich die Sache nach innen. Hier würden allerdings Pfaffenthum und Laienthum bald sehr stark auseinandergehen, wenn nicht durch ein einfaches und bewundernswürdiges Mittel jenes an dieses und dieses an jenes gebunden wäre. Der Stand der Geistlichen nämlich, obwohl sonst ganz streng geschieden, ist doch nicht eine besondere Kaste, welche sich selbst durch Geburt immer wieder aus sich ergänzen

könnte; sondern der Klerus stirbt immer aus und macht sich wieder aus dem Stande der Laien vollzählig, selbst aus den vornehmsten Geschlechtern, so daß nothwendig stets ganz nahe Familienbande Pfaffen und Weltliche verbinden, indem jene der Regel nach Laien zu Eltern haben müssen. Es ist also eine Idee Plato's, der sich die Hüter auch aus dem Volke ergänzen läßt, nahezu verwirklicht, und obenein die Möglichkeit, daß sich die Hüter als aristokratische Klasse abschließen und die Idee dem Zufalle der Geburt überlassen könnten, dadurch abgeschnitten, daß sich die Geistlichen nicht verheirathen dürfen. Es scheint, daß man auch nach dieser Seite hin die Bedeutung der Ehelosigkeit nicht zu hoch anschlagen könne.

Was die Einheit der Gegensätze im Einzelnen betrifft, so ist sie durch das Leben ohne Weiteres gegeben, und die katholische Kirche hat mit großer Toleranz neben dem Christen den Menschen sich entwickeln lassen, wenn nur ihr Ansehn und ihre Macht darunter nicht litten. Dank dieser Nachsicht sieht man wirklich nicht nur menschliche Schwächen, sondern ebenso viele gute Seiten in Klöstern und von Weltgeistlichen ausgebildet. Man begegnet oft einer großen Sorge für Erhaltung von guten Büchern, für Abschreiben und Anderes, sowie auch einer thätigen Beschäftigung mit Acker-, Gemüse- und Weinbau. Unter den Laien dagegen entwickelt sich trotz des Glaubens und der Demuth ein Sinn für große Thaten, für mannhafte Selbständigkeit, kurz für Ritterlichkeit. Die romantische Weltanschauung ist die Blüthe des Mittelalters, und sie ist der katholischen Kirche nicht nur nicht entgegen, sondern ebenso ihre festeste Stütze, wie ihr liebstes Kind. Das zeigt auch die Einheit beider Seiten in den geistlichen Ritterorden.

Aber nun kommt es auch vor, daß beide Ich's im Menschen in Widerspruch mit einander gerathen, und für diesen Fall hat die katholische Kirche wahrhaft mütterlich gesorgt durch

Einrichtung der Messe, der Beichte, des Ablasses und der Absolution, kurz durch die consequente Durchführung des Gedankens, daß die Menschheit von Christus erlöst worden ist, ohne daß sie etwas dazu gethan hat oder dazu zu thun brauchte, als sich gläubig zu unterwerfen. Die katholische Kirche ist nur eine sinnlich existirende Fortsetzung der wunderbaren äußerlichen Versöhnung. Durch eine solche Lehre muß nothwendig der Mensch zuletzt rechtlos, selbstlos, knechtisch und unsittlich werden, und er ist es wirklich geworden. Dennoch muß man Rom lassen, daß es auch in diesem Falle allein den Muth gehabt hat, alle Consequenzen zu ziehen. Es leitet sein Recht äußerlich und geschichtlich ab, so daß der Pabst als Nachfolger Christi erscheint, als der, welcher die Macht hat in seinem Namen alle Sünden zu vergeben, alle zerrissene Herzen zu heilen und mit ewiger Seligkeit zu segnen.

Die objectiven Gegensätze von Staat und Kirche sollten nun zwar in der Person des Pabstes, als des geistlichen und weltlichen Oberhauptes, aufgehoben sein; allein die Geschichte lehrt, daß die Einheit keine so ruhige und friedevolle gewesen ist, vielmehr Kaiser und Pabst vielfache Kämpfe mit einander geführt haben. Ebenso häufig hat sich auch die Nationalität innerhalb der Kirche in Kriegen Luft gemacht und bewiesen, daß sie wohl gebeugt, aber nicht geknickt werden konnte. Die wahre Einheit von Staat und Kirche ist aber dennoch vorhanden im eigentlichen Kirchenstaate. Wenn dies im Diesseits der Fall ist, so hat die katholische Kirche Productivität genug gehabt, auch neben die beiden jenseitigen Staaten, Himmel und Hölle, eine Art Mittelreich zu dichten, das Fegefeuer. Es ist als eine höchst glückliche Erfindung zu bezeichnen, weil nämlich der Klerus, ohne die ewige Geschiedenheit beider Gebiete aufgeben zu müssen, damit die Macht erhält auf die Seelen im Fegefeuer zu wirken, sie nach dem Himmel oder nach der Hölle früher oder später zu befördern. Sollten nun auch die See-

len selbst sich an die Messen nicht kehren, so erreicht man doch durch diese Theorie einen nicht geringen Einfluß auf die Hinterbliebenen — und auf ihre Geldbeutel.

In diesen kurzen Umrissen zeigt sich schon, mit welcher Kühnheit die katholische Kirche die absolutesten Widersprüche neben einander gestellt und das christ-menschliche Bewußtsein ebenso erhoben als erniedrigt und unterdrückt hat. Es gab eine Zeit, wo der Mensch an die alleinseligmachende Kirche glaubte, weil sie großartig war, großartig in ihrer Herrschaft und Gewalt, großartig aber auch in ihrer Entfaltung, Schönheit und Hingebung. Möge Niemand parteiisch blos ihr Licht, oder blos ihren Schatten hervorheben; es gab wirklich eine Zeit, wo beides, Licht und Schatten grell neben einander lagen und doch schön in einander verschlungen waren, die Zeit der Kreuzzüge, die Zeit, wo die romantische Anschauung mit ihrem Uebermuthe der Ritterlichkeit und mit ihrer Hingebung in der Freundschaft, in der Liebe und im Glauben im vollsten Glanze stand.

Indessen die katholische Kirche war ein endliches Gebäude und mußte nothwendig einmal verfallen, indem sie scheinbar nur ihre romantisch-menschliche Seite entwickelte, in Wahrheit aber dadurch, daß sie sich stützte, zu erkennen gab, daß sie nicht mehr allein stehen könne. Freilich zunächst war sie die Herrin und Gebieterin, während die Kunst, die Sittlichkeit (der Staat) und die Wissenschaft noch ganz von ihrem Belieben abhingen. Bald aber erreichten sie eigene Macht und traten als gleichberechtigt neben die Kirche, bis endlich zuletzt diese sich ihrer bediente und damit ganz abhängig wurde. Und so ist es noch heute. Die katholische Kirche steht noch, wenn auch in lauter Trümmern, und sonach stehen wir kaum am Ende des Mittelalters, das uns in seiner vollsten Auflösung rings umgiebt, obwohl der menschliche Wahn der „Bürger" von einer neueren und neuesten Zeit spricht. Sie sehen nicht, daß sie nur eine

vermehrte und verwässerte Auflage der Ritter, halbe Aristokraten sind.

Verfolgen wir nun die Entwicklung und zugleich den Verfall der Kirche, und zwar zuerst an der

kirchlichen Kunst,

so hat sich das gläubige Bewußtsein anfangs mit den einfachsten Gotteshäusern, mit rohen Bildern und Figuren, sowie mit natürlichem Gesange beholfen. Erst nach den Kreuzzügen bildet sich die Kunst zu einer schönen Vollkommenheit aus, und hat dann in mancher Beziehung unerreichbare Kunstwerke geschaffen. Man denke nur an die herrlichen gothischen Dome, an Raphael, an Paläſtrina. In allen diesen Kunstwerken überwiegt das Geistige, das Religiöse, das Innere und reißt den Anschauenden und Hörenden fort, wie auch die Allmacht der Kunst noch über den selbstlosen Künstler geherrscht hat. Man fühlt nur das Bewußtsein der Hingebung, seine eigene Kleinheit und die Macht des Geistes, der im Kunstwerk sich offenbart. Man wird erhoben, — aber man erhebt sich nicht.

Doch ist auch die andere Seite der Selbsterbauung, der Selbstheit im Glauben auf eine ebenso wunderbare, nein, auf eine noch schönere Weise ausgebildet worden in Sebastian Bach, einem der größten Meister der Töne, der den unendlichen Reichthum seines Geistes zu ebenso unendlich schönen Werken der Kirchenmusik entfaltet hat.

Die Tiefe und Größe einer solchen Kirchenkunst ist für immer verschwunden, sie ist unmöglich, weil die Größe der Hingebung fehlt. Man spreche nicht von den neueren Malern, Baumeistern, Componisten; selbst ein Mendelssohn vermochte nicht mehr ein Ganzes zu schaffen, so wunderschön auch Einzelnes im Paulus, im Lobgesang und in seinen anderen Werken ist. In katholischen Ländern aber ist die Kunst nur noch

ein Mittel sinnlich zu fesseln, und seinen Zweck erreicht man am besten durch Stellen aus italienischen Opern. Mit der Kirche ist auch die christliche Kunst zu Grunde gegangen.

Die Sittlichkeit.

Eine zweite Seite ist die menschliche Sittlichkeit, welche äußerlich als Staat existirt. Auch diese irdische Moral war zunächst nur Beiwerk und gleichsam eine Zugabe zum Christenthume und zur Kirche. Allein sie entwickelte ebenfalls eine bedeutende selbständige Kraft und erscheint so als weltliches Regiment neben der Hierarchie, ohne jedoch noch entschieden aufzutreten. Ein Wechsel trat erst mit dem Protestantismus ein, der allein eine Folge davon ist, daß die Sittlichkeit, (der Staat), mit anderen Worten, das irdische Thun und Treiben von und in der Kirche anerkannt sein wollte. Von einem eigentlichen Gegensatze, von einer consequenten Läuterung der katholischen Kirche ist gar keine Rede, nur davon, daß die höchsten Spitzen abgetragen wurden und Alles, Licht und Schatten, ein fein bürgerliches Maaß erhielt. Eben darum muß man auch behaupten, daß mit der Reformation, wenn auch eine Epoche im Mittelalter, so doch keine neue Periode beginnt, und man kann es behaupten, ohne damit den Werth Luthers oder Zwingli's herabzusetzen. Sie bleiben ja epochemachend.

Der Protestantismus hat die alte Kirche nicht zu durchdringen vermocht, sondern sich begnügt, als eine andere Kirche neben jene zu treten. Damit ist er zu einer Modification herabgesunken. Einerseits galt es, die Größe der Widersprüche zu vernichten, d. h. es galt nicht, die Widersprüche zu beseitigen, sondern nur ihre Immensität. Der Haß gegen die Heiden ließ nach, die Classiker wurden immer mehr anerkannt,

studirt und sogar nachgeahmt. Nach innen wurde der Gegensatz zwischen Geistlichen und Laien wohl verwischt, aber nicht aufgehoben. An beiden sollte zwar zwischen Christ und Mensch kein Unterschied mehr vorhanden sein, allein es blieb die geistliche Ordinirung und Kleidung, ebenso blieb bei den Weltlichen das kirchliche Leben und das irdische getrennt. Staat und Kirche beschränkten sich auf ein kleines Maaß, schienen auch äußerlich Hand in Hand zu gehen, aber doch sind sie ihrem Wesen nach geschieden, weil die Religion nicht den Staat durchdringt, d. h. als Staat allein zur Existenz kommen will, und weil somit jeder Theil den anderen unterstützt — und benutzt, eine Erscheinung, die auch in katholischen Ländern und zwar da in noch stärkeren Zügen vorkommt. Man studire z. B. nur die Art, wie Frankreich seit **1830** regiert wird. Das ist aber für den Protestantismus keine Entschuldigung, sondern nur ein Beweis, daß die katholische Kirche im Kampfe mit der Reformation unwillkührlich selbst sich reformirt hat. Unter den weiteren Begriff „Protestantismus" gehört Alles, was für die Berechtigung des irdischen Lebens und Handelns, kurz des Staates kämpft.

Auch in Betreff des Diesseits und Jenseits ist ein billiges Abkommen getroffen, indem das Erdenleben als die Vorschule des ewigen gefaßt wird. Endlich hat der christliche Bürger den Gedanken einer ewigen Hölle für zu groß und zu riesenhaft gefunden, erst ihr einige Jahre zu nehmen versucht und endlich die ganze Idee halb und halb aufgegeben. In solcher Weise hat man den Widerspruch zu verwischen getrachtet, indem man von jeder Seite nur die Hälfte nahm und nun glaubte, diese beiden Hälften würden Ein Ganzes geben. Aber davon ist gerade das Gegentheil eingetroffen; die Folgen des Protestantismus sind nicht wahre, sondern scheinbare und halbe Versöhnung und halber Glaube, welcher höchstens nur halbe Naturen versöhnen und beseligen konnte, ganze Menschen aber

der furchtbarsten Zerrissenheit unrettbar überantworten mußte. Mit dem Dualismus hat auch die Versöhnung ihre Kraft und ihre Größe verloren, richtiger der Glaube an eine blos äußerliche Sündenvergebung. Er hat sich vergeistigt und verflüchtigt. Ueberall herrscht dasselbe Streben nach frischem, religiösem Leben, aber überall auch dieselbe Halbheit, dieselbe Aengstlichkeit und Lauheit, welche es nur zu kleinlicher Nachahmung des großen Vorbildes kommen läßt.

Das einzige Neue, was aus dem Bündnisse der Kirche und des Staates hervorgegangen, ist der sogenannte christliche Staat, an dessen Spitze der Fürst steht, der zugleich Bischof der „Landeskirche" ist. In Folge davon hat die Kirche mehr und mehr die Bedeutung eines politischen Institutes bekommen, aus Dienern am Evangelium sind „Staatsdiener" geworden, die Religion ist nicht mehr Zweck, sondern Mittel.

Die Theologie.

Die dritte, ähnlich wie die beiden anderen verlaufende Entwicklung haben wir in der christlichen Philosophie, so lange sie nur formirte, aber den Inhalt unangetastet ließ, in der Scholastik, welche sich später einerseits zur Theologie, andererseits zur selbstständigen Philosophie entfaltete.

Der Zweck aller Theologie kann nur der sein, die offenbarte Religion theils begreifen und in ein System bringen, theils gegen die menschliche Vernunft vertheidigen zu wollen. Wir hatten schon früher gesehen, daß das Selbstdenken die Christenheit ernstlich beunruhigte. Da sprach der Satz: **Credo quia absurdum est**, die Meinung der allgemeinen Kirche aus, und auf lange Jahre verstummte der Mund der Wissenschaft, ja alles Denken schien vernichtet. Indessen fühlte die Hierarchie nicht sobald ihre Herrschaft, als sie auch nach und nach

das Wissen wieder frei ließ, den Aristoteles zu lesen erlaubte, anempfahl, endlich zur unantastbaren Autorität erhob. Und allerdings, so wie ihn die Scholastiker verstanden, war er nicht nur nicht gefährlich, sondern eine Stütze des katholischen Dogmas. Diesem gegenüber stand anfangs die Scholastik als vollkommen recht- und selbstlos da, und da sie mehr der Bewußtlosigkeit, als dem Bewußtsein ihre Existenz verdankt, so gehört ihre nähere Darstellung nicht hierher. Nur muß man sich hüten, sie für ganz unschädlich zu erklären, da sie vielmehr als formelle Uebung des Verstandes von großer Bedeutung geworden ist. Hier und da versucht sie sogar auf eigenen Füßen zu stehen und sich die Anerkennung der Kirche zu verschaffen.

Halb unabhängig und selbständig wird die Wissenschaft erst durch den Protestantismus, welcher selbst nur auf der Theilung der Gewalten beruht, darauf, daß die Vernunft neben der Bibel zu ihrem Rechte kommt. Das Gleichgewicht ließ sich freilich nicht lange erhalten, vielmehr entstand im Laufe der Zeit eine zweifache Richtung, die Partei der Rechtgläubigen und der Denkgläubigen. Jene nähern sich der katholischen Kirche, diese den philosophischen Systemen der neueren Zeit. Aber sowohl die rationalistische, als auch die orthodoxe Theologie räumt der Vernunft, dem menschlichen Denken ein gewisses Recht ein; die Differenzen sind allein quantitativer, nicht qualitativer Natur. Nur die neueren Theologen fangen an einzusehen, daß es sich nicht um ein Mehr oder Weniger, überhaupt nicht um ein System, um eine Wissenschaft, sondern um eine lebendige, das Leben durchdringende Religion, nicht um angelernten, erkünstelten und berechneten, sondern um kindlichen Glauben handelt. Die Theologie kann keinen Menschen erlösen.

Uebergänge zur selbstbewußten Freiheit.

Es konnte nicht fehlen, daß, als der Glaube an die Kirche und damit ihre Gewalt über die Geister schwächer wurde, Einzelne sich aus sich zu entwickeln und neben der Religion auch Denken und Wissen auszubilden suchten. Da aber meist die eigene Kraft fehlte, so finden wir zunächst ein Anlehnen an fremde Wissenschaft, von der sich dann erst später das Mittelalter frei zu machen im Stande ist. Vor allen Dingen erwachte die Liebe zur wahren, griechischen Philosophie, die man in der Ursprache zu lesen und nun erst zu verstehen anfing. Von den berühmteren alten Lehrern sind wenige, welche in dieser Zeit nicht einen Anhänger oder Erneuerer fanden; vorzüglich wurde man mit Aristoteles und Plato vertraut, man fand Geschmack an Cicero; Epicur lebte auf im System des Gassendi, der sich freilich viele willkührliche Aenderungen erlaubte, um das Ganze mit dem christlichen Dogma in Uebereinstimmung zu bringen.

Während so die Einen mit einem Trunke aus hellenischen Quellen den Durst des Wissens zu stillen suchten, fühlten sich die Anderen im Geheimen zur Natur hingezogen, brüteten über Alchymie, legten sich auf Sterndeuterei und trieben sonst noch allerhand verbotene Zauberkünste. Und verboten war ja Alles, was mit der Natur zusammenhing.

Noch Andere endlich versenkten sich in das Schaffen und Weben ihres eigenen Inneren und suchten den Grund der Seele zu erfassen, um aus ihrer Natur auf die Natur überhaupt zu schließen. Eine ahnungsvolle, schwärmerische Mystik dämmerte auf, beleuchtete halb und umschleierte halb die unendliche Wahrheit. Sie ist ein Versuch, den umgekehrten Weg der Kirche zu gehen und das göttliche Wesen aus einer inneren Offenbarung zu begreifen.

Indessen wurde das sehnsüchtige Streben nach Selbstheit immer größer, die Gährung nahm zu und brach sich zuerst und am heftigsten in den feurigen Geistern einiger Italiener Bahn. Wir nennen hier nur die Bedeutendsten: Cardanus, Bruno und Vanini. Der Wildeste von ihnen ist Cardanus, ein begabter, aber im höchsten Grade zerrissener Character, den beständige Stürme auf dem Lebensmeere herumwarfen. Er selbst erzählt von sich, wie er sich ewig in Extremen bewegt habe; nach keiner Seite hin wußte er Maaß zu halten, wie denn auch seine Schriften voll der tollsten Widersprüche sind, und neben dem Verrückten herrliche Gedanken stehen.

Etwas gemäßigter, doch ebenfalls unstät war Giordano Bruno, welcher 1600 den Tod auf dem Scheiterhaufen fand. Er ist bekannt, — oder soll man sagen: berüchtigt? — wegen seines Pantheismus, den er mit Begeisterung auffaßte und vortrug, theilweise in Versen. Seine Philosopheme sind meist nur Erinnerungen aus Aristoteles und besonders aus den Neuplatonikern. Neues hat er nicht geschaffen, ebenso wenig einen neuen Standpunct eröffnet; wesentlich ist ihm nur, daß er die Anschauungen der Alten mehr verständig faßte, wie denn seine Ars Lulliana nur ein verständiges, mechanisches Denken lehrt.

Auch Vanini fühlte sich zur Natur hingezogen, die ihn gleichfalls der Theologie und Kirche entfremdete und auf den Scheiterhaufen brachte. Zwar scheint er die Alten mehr zu bekämpfen, als anzuerkennen, (er schrieb ausdrücklich gegen die Alten, die Atheisten, Epicuräer, Peripatetiker und Stoiker,) allein seinen eigenen Naturalismus konnte er damit doch nicht ganz verbergen. Im Uebrigen ist auch er nicht von größerer Bedeutung.

Was in allen diesen Männern hauptsächlich beachtet werden muß, ist der Drang nach eigenem Schaffen aus sich heraus und nach Selbständigkeit, die Sehnsucht nach der Natur und

nach Natürlichkeit. Sie kamen aber nur zum Bewußtsein ihrer Zerrissenheit und Selbstlosigkeit, sie fühlten wohl, daß die fertige, todte Versöhnung als Thatsache dem lebendigen Geiste nicht genügen könne, und zerfielen so mit der Kirche; andererseits aber fanden sie außerhalb derselben keine Ruhe und keinen Frieden, weil sie den Zwiespalt nicht in sich zu überwinden sich bemühten, oder auch vermochten.

Die Natur des Selbstbewußtseins.

Die Rückkehr zur alten, einheitlichen Natur ist unmöglich, und wir haben eben gesehen, daß derartige Versuche gerade das Gegentheil von Einheit, den größten Zwiespalt zur Folge hatten. Es gilt überhaupt nicht mehr den Zwiespalt zu leugnen, sondern ihn wegzudenken und zu versöhnen, seine Nothwendigkeit und sein Wesen zu begreifen. Wollte man dies durch ureigene Thätigkeit, nicht durch Glauben erreichen, so blieb nur noch Ein Ausgangspunct übrig, nämlich die Natur des Selbstbewußtseins, das Ich. Das Ich hatte bisher nur immer die Objecte gedacht, aber nie sich selbst zum Gegenstande seiner Forschungen gemacht. Wenn es sich nun jetzt unmittelbar zu sich selbst wendet und in sich kehrt, so muß zunächst ein Mangel eintreten, nämlich der, daß das Ich seine Natur, auch die innere, als eine national bestimmte vorfindet und so nicht von der allgemeinen, sondern von einer beschränkten Grundlage ausgeht. Und zwar sind die drei Hauptstämme, welche sich selbständig zu entwickeln anfangen, der deutsche, englische und französische, von denen ein jeder seine eigenthümliche Blüthe hervortreibt, der deutsche den Jacob Böhm, der englische den Baco, der französische den Cartesius. Der letztere Philosoph jedoch, der Gründer aller neuen Wissenschaft, steht am meisten über der nationalen Beschränktheit, weil er es

hauptsächlich mit der Form von allem Bewußtsein zu thun hat. An ihn reihen sich dann seine Schüler und Verbesserer Malebranche und Spinoza an; ihre Systeme sind die letzten Versuche, bei voller Anerkennung des Gegensatzes die Einheit herzustellen. Es folgt dann der Kampf des deutschen Spiritualismus mit dem französischen Materialismus, während sich in England die äußerliche Einheit beider Seiten als Empirismus erhält. Alle diese Philosophien lassen mehr oder weniger das Dogma ruhig neben sich bestehen, ohne zu versuchen, den ganzen Menschen zu umfassen und neu zu beleben.

Jacob Böhm.

In Jacob Böhm, „der Morgenröthe im Aufgange", wie man ihn nennen könnte, haben wir die erste, freilich auch noch die trübste Verkündigung des neuen Tages, der sich in dieser denkenden und zugleich mystischen, hingebenden Seele entzündete. Er geht in sich, ein herrlicher Schatz erschließt sich ihm, und jemehr er zu sich kommt, desto mehr glaubt er die Natur Gottes zu erfassen und die Geheimnisse der Schöpfung zu begreifen.

Jacob Böhm ist kein Schwärmer im gewöhnlichen Sinne des Wortes, er geht nicht über den Zwiespalt hinweg, um zu einer ungespaltenen, todten Einheit zu gelangen, sondern hält fest an der Zweiheit und am Gegensatze und quält sich ab, diesen Gegensatz als nothwendig zu zeigen und zugleich ihn aufzuheben, indem er nicht zur alten Einheit zurückkehrt, sondern zur Dreiheit weitergeht, welche ja nothwendig die Zweiheit in sich schließt. So hat er zuerst die Dreieinigkeit aus sich heraus geschaffen und nicht nur im göttlichen Leben, sondern auch im Leben des Menschen und der Natur aufzuzeigen sich bemüht. Wonach er strebte, dahin strebt noch jetzt die

Philosophie, nämlich den Dualismus als nothwendiges Moment der Einen Wahrheit, den Verstand als aus dem Denken entspringend und im absoluten Wissen zur Einheit zurückkehrend darzustellen.

Jacob Böhm war auf das innigste von der Wahrheit seiner Gedanken überzeugt, er fühlte und ahnte das Leben der Dreieinigkeit in Gott, in der Natur, in sich; er sprach es aus, daß das Göttliche kein Jenseits für die Erde, überhaupt für keinen Ort der Welt sei. Und doch war seine Lehre ein Jenseits für seinen Geist, wie er denn auch glaubte, nicht durch sein Lernen, sondern durch die Gnade Gottes sein Wissen erhalten zu haben. Die Gedanken rissen ihn fort, waren Herrn über ihn, und er war ihrer nicht mächtig. Daher die wüste Sprache, die nirgends dem Gedanken entspricht, die zum Sinnlichsten greift und doch stets Unsinnliches und Geistiges meint. So hat Böhm die Gegensätze nicht überwunden, sondern nur mit ihnen gekämpft, sie zu fesseln gesucht, sie herausgeboren werden lassen aus der göttlichen Einigkeit, ohne doch irgendwie zu einer plastischen und klaren Darstellung seiner Gedanken kommen zu können. Seine Schriften sind ein buntes Durcheinander von sinnlichem und speculativem Denken, von Philosophie, die sich in reiner Natürlichkeit zeigt, und von Natur, durch welche überall der Gedanke hindurchblitzt.

Die mittelalterliche Anschauung hatte darin bestanden, daß sie Alles schied, Gott und Welt, Geist und Leib, Mensch und Natur, und daß man diese Gegensätze so auseinanderfallen ließ, daß der natürliche Zusammenhang vernichtet wurde und nur die Möglichkeit einer wunderbaren Einheit blieb. An diese glaubte man indessen so unbefangen, als kindlich man die Lehren des Dualismus hinnahm, und man kümmerte sich im Geringsten nicht um die unzähligen Inconsequenzen, die aus solcher Anschauung hervorgehen mußten. Man schied, sobald es nöthig war, und ließ die Trennung unbeachtet, sobald man

der Einheit bedurfte. Kurz, man verhielt sich der Offenbarung gegenüber vollkommen kindlich. Von einem Begreifen konnte keine Rede sein, und zunächst zeigte sich auch kein solches Bedürfniß des Geistes.

Aus dieser Bewußtlosigkeit erwachte zuerst Jacob Böhm zu einem dunklen Selbstbewußtsein, indem er die Jenseitigkeit Gottes vor allen Dingen angriff.

„Du kannst keinen Ort weder im Himmel, noch in dieser Welt ernennen, da die göttliche Geburt nicht sei. Die Geburt der heiligen Dreifaltigkeit geschieht auch in deinem Herzen, es werden alle drei Personen in deinem Herzen geboren, Gott Vater, Sohn, heiliger Geist. In der göttlichen Kraft, — überall ist der Quellbrunn göttlicher Geburt.“ Indem er so von der Geburt Gottes redet, sucht er die Natur Gottes zu erforschen, und statt die Welt als seine Schöpfung außer ihn fallen zu lassen, setzt er den Sohn, den *λόγος*, das Contrarium, den passiven Grund selbst in Gott. So ist der Gegensatz nichts Ungöttliches, sondern in Gott selbst, der sich entfaltet, aus sich herausgeht und als den Sohn setzt. Als dies aber ist er das Zweite; denn zunächst ist er natürlich ein Einiges, das Nichts und das Alles, in dem die ganze Welt liegt, er ist ohne Anfang und Bewegung, weder Licht noch Finsterniß, weder Liebe, noch Zorn, sondern das ewige Eine. So ist Gott außer aller Natur und Creatur, — als der Urgott ohne Schöpfung gedacht. So aber bleibt der „Ungrund“ oder das „stille Nichts“ nicht, vielmehr sucht es sich zu fassen und zu finden, und gebiert sich aus sich selber. Hier wird zuerst die absolute Nothwendigkeit einer Scheidung gedacht; denn ohne Scheidung giebt es weder Gutes, noch Böses, weder Endliches, noch Unendliches, weder Gott, noch Welt. In der Erkenntniß dieser Nothwendigkeit liegt die Macht des Denkens im Menschen, des verständigen Momentes, das auch in Böhm zur Geltung kommt, nur in einer mehr trüben Vorstellung.

„Der ungründliche Wille heißt Ewiger Vater, und der gefaßte geborene Wille des Ungrundes heißet sein geborener oder eingeborener Sohn; denn er ist des Ungrundes Ens, darinnen sich der Ungrund in Grund fasset. Und der Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefaßten Sohn oder Ens heißet Geist, denn er führet das gefaßte Ens aus sich aus in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes, und das Ausgegangene ist die Lust, als das Gefundene des ewigen Nichts, da sich der Vater, Sohn und Geist immer siehet und findet, und heißet Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit." (Gnaden-Wahl I, 6.)

„Also sind dreierlei Wirkungen aus der ewigen Einheit — das Wollen der Vater, die Lust der Sohn und der heilige Geist. Die Einheit ist das Wollen seiner selbst und die Lust ist ein wirklich Wesen des Wollens und eine ewige Freude der Empfindlichkeit im Wollen, und der heilige Geist ist der ausgehende Wille durch die Lust der Kraft oder Empfindlichkeit des Willens. Wann nicht eine solche begierliche Empfindlichkeit und ausgehende Wirkung der Dreiheit in der ewigen Einheit wäre, so wäre die Einheit eine ewige Stille als ein Nichts, und wäre auch weder Natur, noch Creatur." (Clavis, 3—11.)

So entschieden nun auch die Nothwendigkeit der göttlichen Dreifaltigkeit festgehalten und Gottes Leben als ein stilles Nichts, als Geburt und Natur, als ewige Selbstbeschauung vorgestellt wird, so kann doch Jacob Böhm niemals über den Sohn hinaus zur wirklichen Welt kommen. Hier, wo die Philosophie erst recht anfangen sollte, hört sie auf und überläßt den Leser einer trüben Mystik. Der Abfall Lucifer's soll die Herleitung der bösen Welt ersetzen, kurz Böhm wird ungenießbar, wo er aus seiner allgemeinen Weltanschauung herabfällt und das Irdische erklären will. Vor allen Dingen fragt es sich, wie es möglich war, daß das Ebenbild Gottes, das **Mysterium magnum**, der Separator oder Lucifer zugleich

Gott sein und doch von ihm abfallen konnte? Die Andeutungen über diese Möglichkeit, welche gegeben werden, sind zwar trefflich, aber nicht genügend. Es ist vor Allem das „Ichts“, welches hier eine Rolle spielt, und das ebenso auf das Nichts anspielt, wie auf das Ich. In der That sollte der Lucifer Nichts sein, d. h. Nichts für sich, aber Alles für Gott und Eins mit Gott. Indem er aber nicht Alles sein wollte, sondern etwas, ist er für sich geworden, ein Ichts, ein Selbst, und als solches von Gott abgefallen aus Egoismus. Egoismus wäre also der Grund alles Endlichen, alles Bösen, und jedes Ich als Ich endlich, beschränkt und selbstsüchtig; es würde nur gut, wenn es aufhörte Ich zu sein und sich in Alles versenkte — durch die Liebe. Indessen werden alle diese Gedanken von Böhm nicht weiter verfolgt. Er quält sich ab, die Natur des Dualismus auf die verschiedenste Weise zu erläutern, oft in sinnlicher und trüber Form an den Begriffen der Widerwärtigkeit, der Schiedlichkeit und des Gegenwurfes, zuweilen aber so, daß er dem reinen Gedanken nahe kömmt. Wichtig ist besonders folgende Stelle aus den theosophischen Fragen:

„Der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei göttlich, teuflisch, irdisch, oder was genannt werden mag. Das Eine, als das Ja, ist eitel Kraft und Leben und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unkenntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar und Etwas sei, darinnen ein Contrarium sei, darinnen die ewige Liebe wirkende, empfindlich, wollende und das zu lieben sei. Und können doch nicht sagen, daß das Ja vom Nein abgesondert und zwei Ding neben einander sind: sondern sie sind nur Ein Ding, scheiden sich aber selber in zwei Anfänge und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber

wirket und will. Außer diesen beiden, welche doch in stetem Streite stehen, wären alle Dinge ein Nichts und stünden still ohne Bewegniß. Wenn der ewige Wille nicht selber aus sich ausflösse und führte sich in Annehmlichkeit ein: so wäre kein Gestältniß noch Unterschiedlichkeit, sondern es wären alle Kräfte nur Eine Kraft. So möchte auch kein Verständniß sein; denn die Verständniß urständet in die Unterschiedlichkeit der Vielheit, da eine Eigenschaft die andere siehet, probiret und will. Der ausgeflossene Wille will die Ungleichheit, auf daß er von der Gleichheit unterschieden und sein eigen Etwas sei: auf daß etwas sei, das das ewige Sehen sehe und empfinde. Und aus dem eigenen Willen entstehet das Nein; denn er führt sich in Eigenheit, als in Annehmlichkeit seiner selber. Er will Etwas sein, und gleichet sich nicht mit der Einheit, denn die Einheit ist ein ausfließend Ja, welches ewig also im Hauchen seiner selbst stehet, und ist eine Unempfindlichkeit: denn sie hat nichts, darinnen sie sich möge empfinden, als nur in der Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welches ein Gegenwurf ist des Ja, darinnen das Ja offenbar wird und darinnen es etwas hat, das es wollen kann."

Für das Verständniß der Böhm'schen Theosophie sind diese Worte sehr wichtig. Sie enthalten die Grundelemente seiner Anschauung. Es handelt sich ja darum, die frühere, jenseitige, nur geglaubte Dreieinigkeit des göttlichen Wesens in das Diesseits zu ziehen, in allem Diesseitigen, also in jedem Bewußtsein und Dinge aufzuweisen. Zunächst ist aber allerdings das Bewußtsein die Quelle, der Grund aller dreieinigen Anschauungen Böhm's. Denn das Ich, — sobald es nur vernünftig gefaßt wird, — ist anfangs das „stille Nichts", das aber seinen Gegenwurf in sich hat und aus sich heraus gebiert als seinen Sohn; mit anderen Worten, das Ich fängt sich an zu scheiden in Ja und Nein, in Actives und Passives,

in Subject und Object, in Ich und Nicht=Ich. Das Dritte endlich ist die Selbstbeschauung, das Selbstbewußtsein, das ohne Widerwärtigkeit, ohne Dualismus, ohne Zerfallen in zwei Seiten, ohne Negativität undenkbar und unmöglich ist. Indem nun das Ich Gott und die Welt weiß, und damit das objective Sein in sein Eigenthum verwandelt, so wird dieses nothwendig den Stempel der Dreieinigkeit erhalten müssen. Das Ich begreift nur sich, oder es denkt Alles als ein Ich; und zugleich scheidet es sich von seinem Inhalte und von seinen Objecten, welche ihrerseits einmal für das Ich, und dann auch für sich sein sollen, also in sich getrennt werden.

Jacob Böhm nun hält den Inhalt des Bewußtseins und das Object selbst nicht auseinander, sondern überträgt ohne Weiteres die Dreieinigkeit, die Form des Bewußtseins, auf jedes Ding, und hat auch ein Recht dies zu thun, weil das Ding nur Ding für mich ist. Ein Ding=an=sich ist ein Nichts, ein vollkommen Leeres und Inhaltloses, ein Unding für mich, ein Jenseits für das Denken.

Jacob Böhm hat das Wesen des Bewußtseins ausgesprochen, aber ohne Bewußtsein über sein Thun, indem er die Form des Ich als allgemeine Natur faßte, während sie nur die subjective Form meines Eigenthumes ist, oder wenn er wirklich von der allgemeinen Natur spricht, so ist der Unterschied der drei Naturen nicht begriffen. Das Dunkle und Mystische liegt allein darin, daß ewig von einer Natur die Rede ist, von der man nicht weiß, ob sie göttlich, menschlich oder sinnlich, ob sie unendlich oder endlich ist.

Insofern Böhm sein Wissen über das Selbstbewußtsein ohne eigenes Selbstbewußtsein entwickelt, hat er ganz recht, nicht von seinem Wissen zu reden. In der That ist es das göttliche Selbstbewußtsein im inneren Menschen, was aus ihm orakelte, was wie ein mächtiges Wasser aus ihm herausquoll, ohne daß er wußte, wie weit sein Herz ebenfalls der Ort der göttlichen Geburt war. Darum

bleibt seine eigene Theosophie ein Jenseits für ihn, ein halbes Dunkel. Allerdings sagt er: „Gottes Wesen ist also nicht etwas Fernes, das eine sonderliche Stätte oder Ort besäße; denn der Abgrund der Natur und Kreatur ist Gott selber.“ Aber eben dieser „Abgrund“ ist nur etwas Unklares, kein deutlicher, philosophischer Begriff für das Verhältniß Gottes und der Schöpfung. Der vermittelnde Begriff ist die Dreieinigkeit, welche allen Dingen, der lebendigen Natur und dem Ich zu Grunde liegt, was auch Böhm ausdrücklich sagt, (Morgenröthe):

„All Ding in dieser Welt ist nach dem Gleichniß dieser Dreiheit worden. Ihr blinden Juden, Türken und Heiden, thut die Augen des Gemüthes auf; ich muß Euch an Eurem Leibe und an allen natürlichen Dingen zeigen, an Menschen, Thieren, Vögeln und Würmern, sowohl an Holz, Steinen, Kraut, Laub und Gras das Gleichniß der heiligen Dreiheit in Gott. Ihr saget, es sei ein einig Wesen in Gott, Gott habe keinen Sohn. Nun thue die Augen auf und siehe dich selber an; ein Mensch ist nach dem Gleichniß und aus der Kraft Gottes in seiner Dreiheit gemacht. Schaue deinen inwendigen Menschen an, so wirst du das hell und rein sehen, so du nicht ein Narr und ein unvernünftig Thier bist. So merke: In deinem Herzen, Adern und Hirne hast du deinen Geist; alle die Kraft, die sich in deinem Herzen, Adern und Hirne beweget, darinnen dein Leben stehet, bedeutet Gott den Vater. Aus der Kraft empöret sich dein Licht, daß du in derselben Kraft siehest, verstehest und weißt, was du thun sollst: denn dasselbe Licht schimmert in deinem ganzen Leibe, und beweget sich der ganze Leib in Kraft und Erkenntniß; das ist der Sohn, der in dir geboren wird.“

Man sieht, wie alles natürliche Leben als Bewußtsein, alles Bewußtsein als natürliches Leben gefaßt wird, wobei es zu einer klaren Abgrenzung von Ding und Ich, von Subject

und Object nicht kommen kann. Es bleibt überall der dunkle dreieinige Abgrund. Noch weniger wird die Scheidung am Ich und Dinge selbst durchgeführt. Bis dies geschehen, und damit jedes von beiden vollständig getödtet ist, kann selbstbewußtes Leben nicht wieder erwachen.

Baco.

Während Jacob Böhm eine mystische Dreieinigkeit als den dunklen Grund, als das Göttliche in Allem, und damit eigentlich nur das Selbstbewußtsein als Eins von Form und Inhalt ausgesprochen hat, aber deßhalb auch weder zum Subject, noch zum Object gekommen ist, so zeigt sich nun in Baco eine andere Dreieinigkeit, nämlich die des thätigen, nach außen gerichteten Geistes, des Ichs, in sofern es sich aus der Natur Inhalt schafft, insofern es durch die Sinne mit der Außenwelt in Beziehung steht. Auch hier handelt es sich halb um ein Begreifen des Bewußtseins, aber seinem endlichen Thun und Treiben nach, nicht wie es bei sich, sondern wie es außer sich ist. Aber eben darum handelt es sich auch nicht um das Bewußtsein selbst, sondern um sein Thun, um seine Beziehung auf seinen eigenen Inhalt als auf das Object.

Dem in der Anschauung des göttlichen Lebens versunkenen Theosophen gegenüber vertritt Baco mehr die Seite des Weltlichen. Er ist ein Weltmann, der sich denkend durch das irdische Leben bewegt und die endlichen Verhältnisse des Menschen hervorhebt, ohne jedoch der Theologie irgendwie feindlich zu nahe zu treten. Freilich ist im Sinne der alten, strengen Kirchlichkeit die Beschäftigung mit dieser Welt an und für sich unchristlich; denn der wahre Christ soll nur an sein ewiges Heil denken.

Man kann den Unterschied zwischen Böhm und Baco noch so ausdrücken, daß jener ein neues Bewußtsein, dieser ein neues Wissen aussprach, d. h. eine neue Methode des Wissens, wobei er unbewußt von derselben Dreieinigkeit ausgeht, indem er einmal das leere Denken, dann die sinnliche Wahrnehmung, (die Beziehung des Ich und des Dinges), und drittens das Finden und Setzen der Wahrheit, das inductive Wissen, als die drei Momente des wahren Denkens angiebt. Damit verläßt er natürlich das leere Jenseits und nimmt sich vor, sich mit dem diesseitigen Inhalte als mit der wirklichen Wahrheit zu erfüllen. Den Ausgangspunct bildet aber die Beobachtung der Natur des sich äußernden Bewußtseins.

Der Standpunct, welchen Baco einnimmt, ist ein unmittelbarer, fast kindlich unbefangener, und es kann daher nicht Wunder nehmen, daß seine Ansichten nicht nur in England, sondern in der ganzen Welt allgemein verbreitet sind. Und doch ist er wieder nicht blos der Empiriker, für den er gilt; seine Induction ist jedenfalls ein Versuch, zwischen den Klippen der bloßen Empirie und der leeren Speculation glücklich hindurchzukommen, beide Seiten zu einem Dritten zu vereinen.

Baco's Verdienste, besonders was Methodenlehre betrifft, sind groß, sein Werth bedeutend, vorzüglich darum, weil er zuerst auf die Nothwendigkeit der Erfahrung, als der Mutter alles soliden Wissens, hingewiesen hat. Er wollte durchaus auf seinen eigenen Füßen stehen und verachtete dabei so sehr alle Autorität, selbst eines Aristoteles und Plato, — der Scholastiker gar nicht zu gedenken, — daß man ihm dies als Undankbarkeit angerechnet hat. Bekannt ist seine Abneigung gegen alles mechanische Denken, Urtheilen und Schließen, gegen mathematisches und metaphysisches Wissen: er wollte nichts als Physiker sein und die Natur einzig und allein aus ihren physikalischen Eigenschaften erkennen.

Was ihn vor allen Dingen characterisirt und was hier besonders hervorgehoben werden muß, ist der Umstand, daß er mit Bewußtsein seinen Standpunct einnimmt. Er geht ausdrücklich von der Thatsache aus, daß bis zu ihm in keiner Wissenschaft etwas Befriedigendes geleistet sei; nur die Griechen haben darin selbständig gearbeitet, indessen auch mehr gesprochen, als gethan. Die spätere Zeit habe alle dem nichts Besseres hinzufügen können. Ein solches Urtheil mag hart klingen aus dem Munde eines Mannes, der jedenfalls auf den Schultern der Griechen steht; allein man muß bedenken, daß es eines starken Selbstgefühles bedurfte, um sich endlich von einer knechtischen Abhängigkeit los zu machen, und dann ist soviel sicher, daß die Griechen im eigentlichen Wissen nichts geleistet haben und nichts leisten konnten, aus dem einfachen Grunde, weil sie nicht zum Selbstbewußtsein gekommen sind. Wissen ohne Gegensatz, ohne Dualismus ist eine Unmöglichkeit, denn wissen heißt scheiden, zersetzen, tödten. Erst aus der Scheidung, aus dem Tode des Endlichen geht unendliches Leben hervor.

Die Griechen nun, weil sie festhielten am natürlichen Leben, an der unmittelbaren Einheit der Gegensätze, des Geistes und Leibes, des Denkens und Seins, brachten es nicht zu eigentlichen Wissenschaften. Der einzige Aristoteles hat den Anfang dazu gemacht und ist eben deßhalb über das wahrhaft Hellenische hinausgegangen. Baco hat also nicht Unrecht, wenn er bei den Griechen nicht finden zu können behauptet, was er Wissenschaft nennt, nämlich das Experimentiren, das Ausgehen von Einzelnheiten und das Schließen durch Induction oder Analogie, kurz ein allmähliches Fortgehen vom Unmittelbaren zum Allgemeinen, von den Erscheinungen zum Gesetze.

Zu diesem objectiven Thun muß aber noch Eines hinzukommen, wenn die Naturwissenschaft von Neuem wiedergeboren

werden soll, nämlich das Subject muß sich von allen Vorurtheilen frei machen, auch von den angeborenen und anerzogenen, sowie von den nationalen u. s. w.

Indessen ist das Wichtigste die Art und Weise, wie Baco die Erfahrung definirt, nämlich als eine Einheit der sinnlichen Wahrnehmung und des verständigen Denkens, da das Eine oder das Andere für sich keine Wahrheit giebt. Nur auf der echten Induction, dem Dritten, läßt sich eine neue Wissenschaft erbauen.

Dies ist der Standpunct Baco's, von dem aus er die verschiedenen Wissenschaften und ihre Gebiete in den allgemeinsten Umrissen abgegrenzt hat, ohne sich tiefer auf den eigentlichen Inhalt einzulassen. Uebrigens soll sich seine neue Methode nicht blos auf die Naturwissenschaften im strengeren Sinne des Wortes beschränken, sondern alle Wissenschaften, auch die des Geistes umfassen. Der Glaube allein bleibt unangetastet, wie Baco zum öfteren betheuert.

Die Hauptsache ist, daß das verständige Denken und das sinnliche (mechanische, äußerliche) Wahrnehmen unterschieden, und so zwei Seiten der menschlichen Thätigkeit, eine geistige und leibliche, festgehalten werden. Ebenso aber ist der Unterschied aufgehoben, das Ich ein Ganzes, und das inductive Wissen das Dritte, in dem die zwei Seiten, Denken und Wahrnehmen, Eins sind. Weil aber der Gegensatz nicht tief genug gefaßt und die Einheit zu leicht genommen wird, hat Baco nur erst die Bahn gebrochen und zum Cartesischen Bewußtsein vorbereitet. Freilich stehen noch die Meisten auf seinem Standpuncte, oder vielmehr unter ihm. Allein die Massen bleiben überhaupt nun zurück, und wir bekommen es immer mehr mit Formen des Selbstbewußtseins zu thun, welche die Schranken ihrer Zeit übersteigen und halb prophetisch in die Zukunft schauen.

Des Cartes.

Mit **René des Cartes** tritt die Entwicklung des Ich in eine ganz neue Phase, indem bei ihm zuerst das Ich sich selbst denkt, sich selbst zum Object macht und ein Bewußtsein über sein Bewußtsein zu gewinnen sucht. Der Dualismus, welcher der romantischen Anschauung zu Grunde liegt, wird nun erst gedachter, gewußter, verständig und wissenschaftlich vermittelter Dualismus. Darum ist Cartesius nicht der Anfang der neuen Philosophie im Gegensatze zur mittelalterlichen, sondern der erste Philosoph des Mittelalters, der Erste, welcher sich über die Trümmer erhoben und allerdings in gewisser Weise die alte Anschauung überwunden, weil gedacht hat; denn wer zum Bewußtsein über etwas kommt, ist schon halb darüber hinaus. Zudem haben jene verständigen Weisen zu philosophiren trotz ihres Dualismus auch eine Seite der Versöhnung und der Einheit, welche freilich auch nur verständig ist und weiter nichts.

Ehe wir dazu fortgehen, den Weg zu zeigen, auf welchem Cartesius zu seinem Standpuncte gelangte, müssen wir einem Vorurtheile begegnen, das ihn als den Vater des Spiritualismus hinstellt. Das ist er nur insofern, als er die Scheidung in Spiritualismus und Materialismus bewirkt hat; aber er selbst ist nicht einseitig Spiritualist gewesen, was schon daraus folgt, daß der Spinozismus die Consequenz seiner Lehre ist. Will man aber durchaus von der Vaterschaft des Cartesius reden, so muß man ihn den Vater des Spiritualismus und des Materialismus nennen, weil er die Veranlassung zu dieser Spaltung gegeben hat.

So wenig wie Böhm und Baco hat auch Cartesius mit dem speculativen, reinen Denken angefangen, oder es als Princip aller Philosophie aufgestellt. Vielmehr geht auch er von

der Erfahrung aus, aber von der inneren im Gegensatze zur äußeren. Er nimmt ein Ich als ein einzelnes, sinnlich gegebenes, um von ihm auszugehen, genau genommen beginnt er mit seinem eigenen, zufälligen Bewußtsein, indem er den Verlauf seiner Entwicklung erzählt, und dabei mit kindlicher Unbefangenheit voraussetzt, daß es sich mit Anderen auch so verhalten werde. Um ihn zu verstehen, muß man schon ein wenig auf sein äußeres Leben eingehen, noch mehr auf sein inneres, was er selbst in der Schrift: De Methodo, den Hauptzügen nach schildert.

Er wurde 1596 geboren, stammte aus einem altadeligen Geschlechte und zeichnete sich als Knabe schon durch seine unendliche Wißbegierde aus. Seine Erziehung war die damals gewöhnliche in einem Jesuitencollegium. Er lernte und studirte mit Eifer, er trieb Philosophie, Mathematik, kurz alles Wissenswerthe fesselte ihn auf das lebhafteste. Und doch hatte er am Ende nichts Festes, nichts Sicheres, nichts, an dem er nicht hätte rütteln und zweifeln können. Mißmuthig darüber, daß er statt Wahrheit nur Schein, Trug und Irrthum gefunden, beschloß er alles Wissen aufzugeben, alle fremde Autorität zu verachten und sich künftig nur auf sich und auf das große Buch der Natur zu verlassen. Er kannte sowohl die griechische Philosophie als auch seine Vorgänger und Zeitgenossen, allein er fand, daß sie alle höchst unsichere Quellen der Wahrheit seien, da ja Jeder seine eigenen subjectiven Meinungen aus ihnen ableitete. So sah er sich in allen Erwartungen getäuscht, von Jugend auf hingehalten und nun ohne Licht in der Nacht der Zweifel. Seine Sehnsucht nach Wahrheit muß groß, ja enthusiastisch gewesen sein; wenigstens läßt uns das Gelübde, nach Loretto zu wallfahrten, sobald er die Wahrheit entdeckt, einen tiefen Blick in sein bewegtes Herz thun.

So war Cartesius auf einen Punct gekommen, wo er sich gestehen mußte, er wisse nichts, Alles sei ungewiß und zweifelhaft. Er suchte nach einem Puncte, der fest wäre inmitten des Strudels und Wirbels, nach einem Puncte außerhalb der endlichen Welt, um sie, wie Archimedes, aus ihren Angeln heben zu können. Diesen Haltpunct fand er endlich an dem denkenden Ich, indem er so reflectirte: Zweifeln läßt sich an Allem, dadurch wird Alles ungewiß, aber Eins bleibt gewiß, nämlich das, was zweifelt und also denkt. Indem ich zweifele, kann ich nicht zweifeln, daß ich bin. Ich denke, also bin ich. Diese Erfahrung, die Cartesius zunächst an sich selbst machte, hat er später verallgemeinert und so die Lehre aufgestellt, daß man, um zur Wahrheit zu kommen, zuerst an Allem zweifeln, alle Vorurtheile, alle Autorität, alle sogenannten ewigen und mathematischen Wahrheiten aufgeben müsse, nicht um darin stecken zu bleiben, sondern nur um zu scheiden, was ungewiß und was das Evidenteste sei. Dies aber ist das Denken, das Zweifeln selbst, nicht als eine Thätigkeit, sondern das Denkende als Subject, als res cogitans, — das Ich, als Grund und zugleich als Product des Denkens.

Cartesius geht also genau da weiter, wo die griechischen Skeptiker aufgehört haben. Ihr Letztes war Zweifeln, die unendliche Skepsis, welche allen Inhalt des Bewußtseins verzehrt und so nur ein ganz Leeres zurückläßt. Cartesius nimmt das Zweifeln wieder auf, faßt es aber ungleich tiefer auf als entzweien, scheiden, absondern, als ein negatives und positives Thun, wodurch zwar das, was unmittelbar Eines schien, zerstört, dafür aber auch das Unzerstörbare erhalten wird. Wenden wir dies auf das Ich an, so heißt: Ich zweifele, soviel als: Ich sehe ab von Allem, was ich habe, was ich von mir geschieden d e n k e n kann, um zu finden, was übrig bleibt: Ich bin ein Denkendes oder ein Bewußtsein, dessen Bestimmung ist zu denken und durch denken sich selbst zu er-

zeugen. Dies Bewußtsein nun, die unmittelbare Einheit von Denken und Sein, nennt Cartesius res cogitans oder den Geist, welcher nur ist, wenn er denkt, und nur denkt, wenn er ist. Damit wird die Nothwendigkeit weder des Denkens, noch des Seins ausgesprochen, sondern nur ihre Unzertrennlichkeit im Bewußtsein oder im Geiste. Wohl aber wird durch den Satz: Cogito, ergo sum, vom Geiste als dem Inneren alles Aeußerliche, Ausgedehnte, Körperliche getrennt und als bewußtloses, verstandloses und mechanisches Dasein dem Bewußten gegenübergestellt. Dadurch erleidet das Ich einen theoretischen Tod, weil es für das Wissen eine Zusammensetzung zweier Dinge ist, die auch für sich allein bestehen können, und deren Einheit zwar thatsächlich vorhanden, aber an sich unbegreiflich ist, d. h. unverständlich. Uebrigens spielt das Denken eine eigene und doppelte Rolle und trägt hauptsächlich die Schuld an den Widersprüchen, in welche die Cartesianische Philosophie geräth, während sie vor ihnen flieht.

Cartesius selbst erläutert das Denken durch das Bewußtsein, so daß das Ich ein Bewußtsein ist und als solches eine bloße endliche Form. Daß er das Denken selbst nicht zur Hauptsache macht, geht auch daraus hervor, daß er öfters das ego vor cogito ausdrücklich setzt und damit andeutet, daß im Ich der Schwerpunct liegt. Sodann giebt er zu, daß man auch sagen könne: Ich gehe, also bin ich, wenn man nur nicht an's Gehen denke, sondern an das Bewußtsein, welches jeden Act begleitet. Kurz man kann vom Ich Unzähliges aussagen, aber Alles, was von ihm prädicirt wird, sind nur Prädicate, Accidenzen, von ihm trennbare Eigenschaften; nur von einem Accidenz ist es nicht zu scheiden, vom Denken, weil es ohne das Denken überhaupt nicht wäre. Ein Seiendes (ein Ding), welches denkt, heißt Geist, was außer sich, also ausgedehnt ist, Körper.

Hier hätte nun eine einfache Reflexion über die Thatsache, daß Jeder nothwendig sagt: Ich denke, und nicht: Mein Geist denkt, (wobei ohnehin der Geist als etwas erschiene, das ich habe,) den Cartesius überzeugen können, daß sein Begriff von Geist eine reine, vom Verstande fixirte Abstraction ist, und als solche ebenso todt, wie die bloße Ausdehnung. Daß aber zwei Todte durch Zusammensetzung lebendig werden sollen, das zu glauben heißt dem Denken viel zumuthen. Doch thun wir da eigentlich dem Cartesius Unrecht. Das Lebendige findet er ja vor, und verlangt von uns nur, daß wir die beiden Seiten als für sich bestehend anerkennen sollen. Nun gut, sie bestehen für sich, — aber nur für Anderes, für das Denken. Nur der Verstand scheidet das Ich in zwei Dinge.

Was den Hauptsatz: Cogito ergo sum, näher betrifft, so haben ihn Viele (und darunter auch Kant) als einen Schluß betrachtet. Allerdings führt das ergo leicht auf solche Gedanken, und Cartesius selbst spricht an einer Stelle von einem Schlusse. Allein an vielen anderen sagt er mit ausdrücklichen Worten, daß davon nicht die Rede sein könne, weil sonst der Obersatz: Alles, was denkt, ist, zuerst zugegeben werden müßte. Und Cartesius zweifelt ja an Allem, auch an den sogenannten ewigen Wahrheiten. Aus demselben Grunde hat auch Hegel ganz Unrecht, wenn er behauptet, Cartesius habe zuerst die Identität des Denkens und Seins ausgesprochen. Dann hätte er ja eben jenen Obersatz: Alles, was denkt, ist, als eine allgemeine Wahrheit an die Spitze gestellt. Er hat aber nur für einen einzelnen Fall die Identität von Denken und Sein als das Gewisseste erkannt, nämlich im Bewußtsein, das er als vorhanden voraussetzt. Für Hegel giebt es kein anderes Sein, als ideelles; was vernünftig ist, ist wirklich, also ist nur die Idee, während dem Endlichen kein (wahres) Sein, nur ein Schein-Sein zukommt. Unter dieser Bedingung ist freilich Denken und Sein identisch, nämlich das wahre

Denken, welches nur denkt, was ist! Ganz anders urtheilt Cartesius, der nicht vereint, sondern Alles scheidet, so auch das Sein in Bewußtsein und Ausgedehntsein. Das Letztere ist in seinen Augen kein „schlechtes" Sein, das Erstere kein besseres. Vielmehr ist der Geist ebenso abhängig und endlich, hat angefangen und kann aufhören. So beschränkt sich der Unterschied von Geist und Körper schließlich darauf, daß jener zeitlich, dieser räumlich auseinander ist. Einen Mittelbegriff haben sie an der Bewegung, insofern sie nämlich beide nur eine gewordene und vom Verstande äußerlich festgehaltene Bewegung sind und auf beide die Bestimmungen der Quantität ihre Anwendung finden.

Nach Cartesius selbst werden beide endliche Substanzen fortwährend von der unendlichen Substanz, von Gott geschaffen. Nur er ist, von seinem Wesen ist sein Sein unzertrennlich; insofern dagegen die endlichen Dinge nur erhalten werden, werden sie und sind sie nicht.

In dieser Weise führt das verständige Denken auf lauter unlösbare Widersprüche, — und zuletzt muß der Knoten zerhauen werden.

Cartesius hatte, nachdem er gefunden, cogito ergo sum sei das Gewisseste, gefragt: Was bin ich? und darauf geantwortet: Ich, soweit ich denke, bin Geist, d. h. das Gegentheil von dem, was ein Körper, während dieser das Gegentheil vom Geiste ist. Die Folge solcher negativen Bestimmung ist ein ewiges Drehen im Kreise, eine Fluth von negativen Eigenschaften. Da heißt es: Der Geist ist immateriell, unräumlich, unveränderlich, untheilbar, und der Körper ist ungeistig, unverständig, ohne inneres Leben, kurz an dem einen will man den anderen begreifen, indem man beide sich entgegensetzt.

Schon Kant hat darauf aufmerksam gemacht, daß man aus dem zeitlichen Denken gar nicht auf das Wesen des Geistes schließen dürfe. Er hat nun das Denken selbst, wie auch

das Sein in sich geschieden, jenes in Denken=an=sich (Spontaneität) und empirisches Denken, dieses in Sein=an=sich und Erscheinung, und damit hat der Scheidekünstler Verstand sein kühnstes und letztes Werk vollbracht.

Mit allen seinen Bestimmungen des Geistes kommt Cartesius nicht über die Grundlage seines Systemes, das formelle Selbstbewußtsein, die Selbstgewißheit hinaus. Um zu einem Inhalte, zur Wahrheit zu gelangen, muß er den neuen Grundsatz aufstellen: Alles ist wahr, was ich ebenso deutlich und klar einsehe, wie das Princip: Cogito ergo sum. (Da dieses das Evidenteste ist, so kann es freilich nichts ebenso Evidentes geben.)

Indessen können wir hier den Weiterbau der Cartesianischen Philosophie nicht verfolgen; sie schließt vom Ich auf das Dasein Gottes, und zwar durch das Nicht=Sein (die Endlichkeit) des Geistes und durch Vermittlung von angeborenen Ideen. Im Ganzen ist die Metaphysik ärmlich ausgeführt und der meiste Fleiß auf die mathematische Naturwissenschaft verwandt, d. h. auf die Erkenntniß der Ausdehnung und der abstracten Bewegung ohne Bezug auf das innere, physische Leben der Dinge.

Das mathematische Wissen besteht darin, daß es am Vorgefundenen alle Qualitäten abstreift und nur die reine Quantität betrachtet, in der Sprache des Cartesius die Ausdehnung. In der Wirklichkeit giebt es keine mathematischen Figuren, aber die Größenbestimmung liegt aller Realität zu Grunde, weil sie eine Kategorie ist. Darum trifft nun zwar die Mathematik bis zu einem gewissen Puncte die Wahrheit auch bei ihrer Anwendung auf wirkliche Dinge, allein zugleich sind diese mehr als Größen und durch bloße quantitative Bestimmungen nicht zu erschöpfen. Indem also Cartesius die Natur nur als Ausgedehntes, die Kräfte nur als Linien gedacht und berechnet hat, hat er alles Leben getödtet und die Welt zu einem Mechanismus herabgewürdigt.

Aber ist es denn anders mit der Philosophie des Geistes? Auch er ist nichts weiter, als eine mathematische Größe, eine Abstraction, der die Wirklichkeit nur bis zu einem gewissen Grade entspricht, die aber, wenn man sie in ihrer Reinheit festhalten will, in nichts zerfließt. Die Vorstellung eines endlichen Geistes, der nicht ausgedehnt, nicht sinnlich afficirbar, und doch überall im Körper ist und menschliches Bewußtsein hat, ist ein wahres Gespenst der Phantasie, ein Gespenst, das noch fort und fort, selbst in der heutigen Philosophie spukt. Wohl muß es als ein bedeutender Fortschritt bezeichnet werden, daß das Ich die sinnliche und geistige Natur schied und sich als das Andere der Welt erfuhr; aber man darf das so Geschiedene, die Abstraction, nicht als existirend setzen, sondern muß die Scheidung begreifen als zur lebendigen, nicht zur todten Wahrheit führend.

Der Geist und der Körper des Cartesius existiren nur als Definitionen, von denen aus man wohl weiter rechnen, aber niemals zur Wahrheit gelangen kann. Dagegen finden sich bald die tollsten Widersprüche ein, z. B. da, wo es gilt den Menschen in seiner Totalität zu begreifen, als Einheit von zwei Seiten, die sich durchaus widerstreben und ausschließen. Es bleibt nichts übrig, als eine wunderbare Zusammensetzung anzunehmen; denn dagegen, daß man den Leib etwa als einen Kahn betrachte, auf welchem der Schiffer Geist dahinfährt, erklärt sich Cartesius entschieden; wir aber müssen uns unsererseits entschieden dagegen erklären, daß der Geist in der Zirbeldrüse oder sonst irgendwo wohne.

Das Hauptverdienst des Cartesius ist, daß er die Dinge scheidet in res cogitantes und res extensas, sein Hauptfehler, daß er sie als zwei verschiedene Substanzen bestehen läßt, und als Einheit nur die dritte, die wahre, göttliche Substanz daneben stellt, deren Verhältniß zu der Welt der Ausdehnung und des Gedenkens ein äußerliches und unbe-

greifliches bleibt. Auch die Einwirkung des Geistes auf den Körper und umgekehrt vermag er nicht zu erklären, noch weniger die Freiheit mit der göttlichen Vorsehung zusammenzureimen. Dies und manches Andere läßt er darum ganz offen als unerfaßlich liegen.

Ueber die Consequenzen seiner Philosophie und über die Art und Weise, wie sie aufgenommen und verarbeitet wurde, gehen wir hinweg; es genügt gezeigt zu haben, wie er der Vater des modernen Wissens geworden ist, nicht eigentlich des Spiritualismus, weil er, — obschon er das Denken als das Wesen des Ich nimmt, — doch auch den Körper für wesentlich erklärt, ohne daß er das Materielle selbst zu vergeistigen sucht. Die Folge seiner Philosophie ist das Bewußtsein des Zwiespaltes.

Alles dies tritt noch schärfer bei Arnold Geulinx und bei Malebranche hervor. Der Erstere geht entschieden von dem denkenden Ich = Geist aus, indem er sagt: **Ego sola cognitione volitioneque definior.** Dieses Ich hat nun allerdings, — wie die Erfahrung lehrt, — einen Körper, allein von einer gegenseitigen Einwirkung kann keine Rede sein, vielmehr ist der Geist ein absolutes Jenseits für den Körper, der Körper ein Jenseits für den Geist, beide sind absolut verschieden. Wenn es gleichwohl eine Verbindung giebt, so ist das nur Schein. In der Wirklichkeit vermittelt Gott Alles, er erhebt meinen Arm, wenn ich ihn erhoben haben will. Dadurch wird die Einheit von Geist und Leib zu einem fortwährenden, ewigen Wunder gemacht.

Malebranche.

Auch Malebranche hält zunächst an den verschiedenen Naturen des Geistes und Körpers, am Denken und an der Ausdehnung fest, geht aber dann einen Schritt weiter, als seine

Vorgänger und Lehrer, indem er das Jenseits noch weiter ausdehnt, die Kluft zwischen ihm und dem Diesseits noch tiefer macht und annimmt, daß auch im Wahrnehmen und Erkennen kein Uebergang von einem Dinge zum Geiste stattfinde. Der Geist nämlich nimmt nicht das Ding selbst wahr, sondern nur die Idee davon, welche natürlich mit ihm nahe verwandt ist. Um dieses näher zu erörtern und die Art des Wissens anschaulicher darzulegen, so hat Malebranche seine letzte Zuflucht zu Gott genommen, indem er den Satz aufstellt, daß wir alle Dinge in Gott schauen.

Er scheidet nämlich, — was Cartesius noch nicht gethan hatte, — zwischen Wahrheit und Gewißheit, ferner zwischen dem Endlichen und Unendlichen, indem er auf die eine Seite das Erschaffene (die Geister und die Dinge), auf die andere den Unerschaffenen stellt, der aber, — und dies ist wichtig für das ganze System, — nicht ein unvermitteltes Jenseits für die Schöpfung bleibt, sondern als Licht der Geister und als Kraft der Natur gefaßt wird. In sofern ist der allgemeine Geist nichts Besonderes, sondern in gewisser Weise Idee der Ideen, so daß diese schon als Einschränkungen der All-Idee erscheinen.

Aber selbst die Körper, insofern wir sie unter der Kategorie der reinen Ausdehnung begreifen, wirken nicht als Körper auf uns, sondern die Ausdehnung selbst ist eine Idee, ein Göttliches, ein Gedanke, und es ist ein großes Verdienst des Malebranche, dies ausgesprochen zu haben. Freilich bleiben neben dem göttlichen Geiste die erschaffenen Geister und neben der göttlichen Idee der Ausdehnung die sinnlich ausgedehnten Dinge bestehen, überhaupt bleibt der Dualismus in der Wirklichkeit und wird nur in der Erkenntniß und für sie aufgehoben. Außerhalb der philosophischen Wahrheit existiren die Geister (die Menschen), sowie die physischen Dinge ruhig und unangefochten fort. Hierin liegt das Halbe, das Mystische des Malebranche'schen Idealismus. Allein der Weg ist vorge-

zeichnet, und gehen wir nur einen Schritt weiter, so stehen wir mitten im Spinozismus.

Spinoza.

Es ist für den philosophischen Denker nichts erfreulicher, als wenn er nach einer Reihe von Halbheiten endlich einmal auf eine ganze Natur stößt, die sich nicht scheut, die Consequenzen der Wahrheit zu ziehen und auszusprechen. Eine solche Natur ist Spinoza, und seinen Standpunkt zu erörtern, so einseitig er auch ist, bleibt immer ein ebenso wichtiges, als freudiges Geschäft.

Spinoza ist geradezu von Cartesius ausgegangen. Seine erste Arbeit war ja, dessen Elementarphilosophie dem Hauptinhalte nach unverändert in eine strengere, mathematisch richtige Darstellungsweise zu zwängen. Denn auch Spinoza ist nur ein verständiger Denker und gehört dieser Seite nach ganz in die in Rede stehende Periode, die er als der Consequenteste zugleich schließt und vernichtet. Er ist der Verstand, der sich selbst zu Tode verständigt hat.

Die Voraussetzung der ganzen Zeit ist Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, und wieder des Denkens und der Ausdehnung. Diese Seiten hat zuerst Cartesius verständig fixirt und darum, wie schon gesagt, die Natur und Menschen theoretisch todtgeschlagen. Gleichwohl hielt er inconsequenter Weise am Leben fest, er legte den Geistern, wie den Körpern gleiches Sein bei und ließ sie friedlich neben einander und neben der göttlichen Substanz bestehen. Spinoza geht wohl von derselben verständigen Scheidung aus, aber er zieht auch die nothwendigen Folgerungen aus dieser Trennung, und sein System ist weiter nichts, als eine mathematisch genaue und richtige Durchführung der beiden Grundgedanken: Es ist nur Eine Substanz, (das Unendliche), und: Alle Beschränkung ist

Verneinung, (omnis determinatio est negatio); der letztere Satz ist zwar nur nebenbei in einem Briefe ausgesprochen, aber gleichwohl der Schlüssel zum Ganzen. Alles Determiniren nämlich, alles Sondern und Bestimmen ist eine Scheidung, ein Setzen des Dualismus, und für den Verstand ist der Dualismus das Aergste, der Grund des Todes und der Negation. Wenn nun das Bestimmen das Wesen des Verstandes ausmacht und dennoch für den Verstand das Bestimmte nichtig ist, ein dem Untergange Verfallenes, so spricht sich in Spinoza der Verstand selbst das Todesurtheil, er nimmt sich das Leben und stürzt sich in das Grab der absoluten Substanz, wo kein Sterben herrscht, weil kein Leben.

Während Cartesius sagt: Cogito ergo sum, könnte es bei Spinoza heißen: Cogito ergo non sum, ich denke, folglich bin ich nicht; denn mein Denken ist eine Bestimmtheit und daher mit der Negation behaftet, wahres Sein kommt ihm nicht zu. Es giebt keine Substanz, deren Wesen bloßes Denken wäre, keinen Geist, wie es auf der anderen Seite keine Substanz geben kann, deren Natur in der Ausdehnung besteht, weil die Ausdehnung für sich dem Denken gegenüber eine Bestimmtheit ist. Für den endlichen Verstand existiren allerdings diese Scheidungen, weil eben der Verstand nur an und mit dieser Sonderung sich erhält: in Wahrheit ist nur Eines, die unendliche, unbestimmte Substanz, der unendlich viele unendliche Attribute zukommen, die aber eben deßhalb nichts ist, d. h. nicht etwas, nicht ein Bestimmtes, selbst nicht Alles, d. h. alle Etwas zusammen, keine Zusammensetzung. Sie ist auch nicht Eine, in sofern von mehreren gar nicht die Rede sein kann.

Das verständige (menschliche) Denken, sowie die sinnliche Ausdehnung sind beide von der Substanz selbst fern zu halten, welche absolut unerkennbar ist; denn obgleich jedes Ding gleichsam nur eine Welle des absoluten Meeres bildet, also auch der Mensch sich mitten in der Substanz befindet, so scheitert

doch alles wahre Erkennen gleich daran, daß der Verstand nicht im Stande ist die Einheit des Denkens und Seins zu begreifen; all sein Denken hängt ja davon ab, daß er beide auseinanderhält. Die Philosophie bleibt also bei dem Postulate stehen: Erkenne die Einheit von Denken und Sein! Sie sollen und müssen Eins sein; aber dem endlichen Verstande können sie nie als Eins, ewig nur als zweierlei erscheinen. Um zur Substanz zu kommen, mußt du also nicht philosophiren, nein, du mußt aufhören zu sein; denn ohnehin ist dein endliches Leben nichtig, nur ein langsames Sterben, das dich zur Substanz zurückführt, dein scheinbares Sein ist Nichtsein, nur wo du nicht bist, (die Determination), ist wahres, ruhiges, stilles Sein.

Wenn nun Spinoza voraussetzt, daß nur die Substanz ist und in ihr Denken und Sein Eins, so muß er weiter zugeben, daß weder einem Dinge, noch einem Geiste wahres Sein zukömmt, und daß man auch nicht von einer Wahrheit, von einer (menschlichen) Philosophie reden kann. In der That hat auch Spinoza weder eine eigentliche Elementarphilosophie, noch eine Naturphilosophie geschrieben; was er allein beachtete, war die Ethik, die Lehre, wie sich das Nichtseiende der Substanz gegenüber würdig zu verhalten habe. Freilich wird auch hierbei leise das Sein des Menschen vorausgesetzt; denn was nicht ist, nicht sein wird, bedarf keiner Ethik. Alles, was es denkt, treibt und thut, trägt denselben Stempel der Nichtigkeit, wie es selbst.

Somit ließe sich a priori einsehen, daß alle Philosophie des Spinoza, wenn man es streng nimmt, voller Widersprüche sein muß, ein verständiges, scheidendes, also tödtendes Wissen, das an allem Endlichen die Negation aufzeigt und Alles vernichtet. Diesem Thun gegenüber steht ruhig die jenseitige Substanz, die weder erzeugt, noch mit vernichtet, vielmehr von dieser verständigen Selbstvernichtung des Endlichen gar nicht berührt wird. Es läßt sich nicht einmal sagen, ob sie

das Volle, oder das absolut Leere sei? Es kann ja überhaupt keine affirmative Bestimmung geben, und selbst eine wahre Definition muß zu den Unmöglichkeiten gehören. Und in der That, Spinoza postulirt wohl die Einheit von Denken und Sein, allein weiter bringt er es nicht, als zur Zusammensetzung von Denken **und** Sein. Das Eine soll weder Denken, noch Sein sein, das ist Alles, was wir erfahren. Die Substanz ist, weil ein Unbestimmbares, auch ein Unsagbares und Unaussprechliches. Oder ist eine Definition keine Determination, keine Beschränkung, keine Verendlichung? In dem Augenblicke, wo Spinoza eine Definition der Substanz giebt, hat er schon aufgehört sich ganz consequent zu bleiben. Das Definiren ist ein Thun des Verstandes, somit dem Unendlichen unangemessen; selbst der Name Substanz paßt nicht. Es giebt kein Wort für den Gedanken oder für das Gefühl: Gott. Sonach wäre der consequenteste Spinozist Goethe, dessen hierauf bezügliche Worte wir uns erlauben hierher zu setzen:

Wer darf ihn nennen?
Und wer bekennen:
Ich glaub' ihn?
Wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen: Ich glaub' ihn nicht?
Der Allumfasser,
Der Allerhalter,
Faßt und erhält er nicht
Dich, mich, sich selbst?
Wölbt sich der Himmel nicht dadroben?
Liegt nicht die Erde hierunten fest?
Und steigen freundlich blinkend
Ewige Sterne nicht herauf?
Schau' ich nicht Aug' in Auge Dir,
Und drängt nicht Alles
Nach Haupt und Herzen Dir,
Und webt in ewigem Geheimniß
Unsichtbar sichtbar neben Dir?
Erfüll' davon Dein Herz, so groß es ist,
Und wenn Du ganz in dem Gefühle selig bist,

Nenn' es dann, wie Du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsgluth.

So müßte der Spinozismus sagen. Und doch ist auch dies noch nicht ganz consequent; genau genommen müßte man gar nichts sagen, nichts fühlen, man müßte aufhören Ich zu sein, statt dessen sich auflösen, aufgehen in unendlicher Liebe. Erst dann fühlte man sich nicht mehr zerrissen, nicht mehr krank, nicht mehr zweifelnd. Der Spinozismus ist ein Jenseits für das Denken, für das Leben, für den Menschen überhaupt.

Der lebende und denkende Spinoza ist eine personifizirte Inconsequenz; denn insofern er philosophirt, hält er fest am Sein des Endlichen und läßt es außerhalb der Substanz bestehen; er macht das Individuelle zum Wahren und die Allsubstanz zum Nichtigen. Darin liegt nun eine vollständige Verkehrung des Spinozismus, so daß die Ausführung geradezu das Gegentheil von dem bietet, was das Princip verhieß. Darum kann man wirklich diesen Philosophen von ganz entgegengesetzten Seiten auffassen, wie es auch in der neuesten Zeit geschehen ist, indem sich die Einen an das halten, was er meint, die Anderen an das, was er sagt. Freilich widerspricht es sich in sich, sagen zu wollen, was Spinoza dachte und — nicht sagen konnte. Selbst das Goethe'sche Fühlen ohne Worte ist noch ein endliches, determinirtes Thun und somit ein eiteles Bemühen, dem durchaus Unbestimmbaren beizukommen.

Hält man sich dagegen an die verständige, scheidende, mathematische Ausführung, so läßt sich allerdings viel sagen, viel behaupten und beweisen, aber niemals wird man über diese Abstractionen zur Wirklichkeit, über die Trennungen zur ruhigen Substanz kommen, d. h. dahin, wo aller Zwiespalt

aufgehoben ist. Mit einem Worte, nachdem der Verstand einmal zum Bewußtsein über sich und über sein dualistisches Wesen gekommen ist, kann er nie mehr zur früheren, unbefangenen und verständigen Einheit zurückkehren, wie sie am klarsten und tiefsten im Systeme des Spinoza ausgesprochen liegt.

Hat man so den Standpunct festgestellt, so bedarf es kaum der weiteren Ausführungen, welche alle mit mathematischer Strenge und Genauigkeit aus den ersten Definitionen abgeleitet werden und mit ihnen stehen und fallen. Das Ganze ist eine endliche Kette von endlichen Gliedern und das Treibende der Verstand, — verständiges Denken, Urtheilen und Schließen.

Die Grundlage von Allem ist die Eine Substanz, welche zwar als Subject gesetzt wird, insofern ihr unendlich viele Prädicate (Attribute) zukommen; aber diese Prädicate werden nur von der Substanz ausgesagt, bleiben ihr sonst fern, indem sie nicht zum Prädicate übergeht, auch nicht berührt wird von dem Thun des Verstandes, von der unendlichen Prädicirung und von dem unendlichen Zurücknehmen eines jeden Prädicates, als eines einzelnen, folglich endlichen und nichtigen. Und der Verstand vermag durchaus nicht mehr, als ein Attribut nach dem anderen zu denken.

Uebrigens kennt er von den unendlich vielen, die der Substanz zugleich und ewig zukommen, nur zwei: Denken und Ausdehnung. Die Substanz unter dem Attribut des Denkens betrachtet, heißt Gott, unter dem der Ausdehnung, die Natur. Der eine Begriff drückt so wenig wie der andere das wahre Wesen der Substanz aus, oder alle Attribute sind vollkommen gleich und es giebt nur Eines, das absolute Attribut. Im entgegengesetzten Falle muß es heißen: Die Substanz erscheint als Gott und als Natur, ist aber in Wahrheit weder dies, noch jenes, sondern — Substanz, ein für uns Leeres, ein absolutes Nichts, oder, wenn man lieber will, ein reines (abstractes) Sein.

Dasselbe läßt sich auf eine noch einfachere Weise so zeigen, daß man dem Verstande zumuthet, unendlich viele Attribute zu denken, welche erst zusammen das wahre Attribut ausmachen sollen, welches wieder keines ist; denn von den unendlich vielen kann ja keines übrig bleiben. Zudem muß der Begriff einer unendlichen Vielheit, eines unendlichen Auseinander ewig über die Fassungskraft des Verstandes hinausgehen. Er flieht den Widerspruch, sucht ihn zu entfernen, setzt ihn in's Unendliche; und zugleich geht er vom Gegensatze des Geistes und Körpers, der Freiheit und Nothwendigkeit, des Guten und Bösen, kurz des Endlichen und Unendlichen aus. Nachdem er so auf der Leiter des Scheidens in die Höhe gestiegen ist, will er sie wegwerfen und sich das Ansehen geben, als wäre er immer oben gewesen und wüßte nichts von unten, vom Endlichen, obgleich doch sein Unendliches sogleich für ihn ein Nichts ist, sobald der Gegensatz wegfällt. In der That ist Spinoza auf seine Eine Substanz gekommen, weil er bei Cartesius drei Substanzen vorfand und davon Eine festhielt und die beiden anderen, — den Geist und den Körper, — läugnete. Es kann nur Ein wahres Sein geben. Aber dies bleibt bei ihm absolut leer, eine Substanz-an-sich, ein Jenseits, obgleich es Alles verschlingt. Das endliche Sein und Denken verscheidet fortwährend, ohne daß das unendliche Sein und Denken daraus resultirten; auch diese beiden Attribute bleiben eine leere Abstraction, ein bloßer Name, dem die Wirklichkeit in keiner Weise entspricht.

Wie die Substanz sowohl Gott als auch Natur heißt, so hat auch der Mensch zwei Namen: Geist und Leib, je nachdem er als denkend, oder als ausgedehnt gefaßt wird. Dagegen kommt dem Körper blos Ausdehnung zu, welche freilich so, wie Spinoza sie nimmt, auch nur eine mathematische, gedachte Größe ist und im Verstande allein wurzelt. So kehrt sich Alles um, Alles verschwindet und man hat zuletzt nichts, als

ein Chaos von Endlichkeiten, die sich vernichten, und nach deren Vernichtung doch nichts wäre. Das Wesen der Substanz ist — Skepsis, denkende und seiende Skepsis. Jedoch hat Spinoza auch einen Versuch gemacht, dem Entweder Oder zu entgehen, und zwar durch Aufstellung des Begriffes modus, eines Begriffes von der größten Bedeutung. Aber auch ihm raubt der Verstand alles Leben und alle Kraft der Production.

Nur Ein Haltpunct bleibt, das Ich, welches nicht nur sich bestimmen läßt als Etwas, das weder Leib noch Geist ist, sondern auch positiv als das Dritte, welches sich sowohl als Geist, wie als Körper weiß, aber darum nicht vergeht, sondern lebt, sich entwickelt und sich seiner bewußt wird. Von diesem Bewußtwerden hat Cartesius die Seite des Daseins als einer Art des Seins, Spinoza aber die Seite des Nichtseins aufgefaßt, indem er nur Ein Sein als wahres bestehen läßt. So kommt er zum Bewußtsein der Nichtigkeit des Bewußtseins, also zum Bewußtsein der Bewußt- und Selbstlosigkeit. Damit hat das Ich einen neuen Kreis durchlaufen, indem es in Jacob Böhm's Mystik aufdämmerte und die allgemeine dreieinige Natur als göttliche Dreieinigkeit in Allem ahnte, in Baco außer sich ging und sich experimentirend und erfahrend verhielt, d. h. zugleich denkend und wahrnehmend, thätig und leidend, sich bestimmend und bestimmt, in Cartesius zum Bewußtsein kam, sich kindlich und einfach trennte und seine Seiten eben so unbefangen wieder zusammennahm, endlich in Spinoza an seinem eignen Zwiespalte verschied. In dem letzteren liegt aber zugleich der Keim einer neuen Entwicklung, die Hinweisung auf das Einzige, was noch übrig bleibt, auf das ethische Verhalten des ganzen Menschen. Und zwar besteht die wahre Sittlichkeit nicht in einem bloßen Beisichsein (Denken), noch im bloßen Außersichsein (Handeln), sondern darin, daß das Ich in die Substanz fortwährend übergeht und doch auch immer in ihr und bei sich ist, in der thätigen Liebe zu Gott. Diese

Seite des Spinozismus hat dann Leibnitz wieder aufgenommen und fortgebildet; seine Monaden sind Einheiten von Denken und Sein, Ich's, welche ihr Sein vorstellen und ihre Vorstellungen sind. Das Sein ist nur eine dunkle Vorstellung, und diese ein deutliches Sein, kurz alle Differenzen werden auf Gradverschiedenheiten reducirt. Mit dieser Theorie aber haben wir schon das Gebiet der Einseitigkeiten betreten, welche nun nothwendig folgen, indem sich der Mensch, um Wahrheit zu haben, an eine der beiden Seiten ausschließlich hält, oder auch, um beide zu behalten, die Wahrheit preisgiebt.

Ehe wir aber zu diesen drei Standpuncten übergehen, kann gleich im Voraus bemerkt werden, daß sie alle drei Unmögliches verlangen. Man wird niemals das Denken als sinnliche Thätigkeit nachzuweisen vermögen, weil das Nachweisen und das Sinnliche selbst unsinnlich sind. Ebenso wenig wird es einem Geiste gelingen, alles Natürliche, Mechanische, Passive, Materielle wegzuläugnen oder durch eine reine Thätigkeit aus sich heraus zu construiren. Das Denken selbst hat eine Seite der Endlichkeit und der Erscheinung, das Ich kann weder reines Denken (reine Thätigkeit), noch bloßes Leiden und bloßen Mechanismus denken. Sage ich: Materielles, so ist das nichts, was außer mir existirt und in mich hineinkommt, vielmehr ein Product zweier Factoren von gleicher Wichtigkeit. Umgekehrt kommt das Denken in mir nicht zum Vorschein, wenn es nicht von außen erregt und hervorgelockt wird; denn es ist ebenso wenig reines Bei-sich-sein, als die Materie ein bloßes Außer-sich-sein; jede Seite hat die andere an sich selbst, verändert sich, geht über in sich und ergänzt sich selbst zur Totalität.

Verhält sich die Sache so, so kann man um so schneller über die einseitigen Lösungen des Problemes, als über unmögliche Versuche, hinweggehen, wie der Mathematiker jetzt über die Versuche hineilt, den Kreis zu quadriren oder einen Winkel geometrisch in drei gleiche Theile zu theilen. Er weiß, daß

es Unsinn ist, dergleichen zu verlangen. Ebenso unnütz ist es, jetzt noch viel Gewicht auf die Bestrebungen des Spiritualismus und Materialismus zu legen, mögen auch solche Forschungen zu ihrer Zeit nothwendig und von Bedeutung gewesen sein.

Der französische Standpunct.

Es darf nicht Wunder nehmen, daß sich noch einmal die Macht des Nationalen geltend macht. Die Völker waren nicht versöhnt, sondern beugten sich nur unter der römischen Herrschaft, die mit ihrer lateinischen Sprache und Literatur nur ein äußeres und fremdes Bindemittel bildete. Sobald der Druck nachließ, erblühte schnell, besonders in Frankreich und England, später auch in Deutschland eine eigene Nationalliteratur, gegründet auf nationale Anschauungs- und Denkweise. Die Ausgangspuncte sind zwar verschieden, zum Theil feindlich, aber bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß sie sich gegenseitig ergänzen und über sich auf ein Höheres hinausweisen, auf den allgemein menschlichen Standpunct, dessen wissenschaftliche Vertretung später Kant, der Kosmopolit, übernommen hat. Cartesius und Spinoza nahmen noch eine vermittelnde Stellung ein und zeigten das auch äußerlich an, indem sie in den Niederlanden, dem Mittelpuncte von Deutschland, Frankreich und England lebten und noch meist lateinisch schrieben. Der Erstere ist absichtlich nach den Niederlanden gezogen, hauptsächlich um der katholischen Geistlichkeit und ihren gehässigen Anfeindungen zu entgehen.

Nachdem mit ihm der Proceß des Scheidens einmal begonnen hatte, blieb er nicht bei dem Denken und Sein stehen, sondern ergriff bald diese beiden Seiten selbst und zeigte an ihnen ein Doppeltes, ein Thun und ein Leiden, ein Beisichsein

und ein Erregtwerden von außen. Der lebendige und bewegliche, geistig leicht entzündbare Franzose entschied sich bald ganz für die Sensibilität; denn er fand sich ja stets von außen her in Bewegung gesetzt, stets für die Außenwelt und ihre Eindrücke empfänglich. Indem er diese Gedanken festhält und darauf weiter baut, entsteht das, was man die französische Philosophie nennen muß, obwohl man dabei nur an geistreiche Zusammenstellungen von Grundsätzen und Meinungen, nicht an systematisch durchgeführte, von einem Princip mit Hülfe einer übermäßigen Gelehrsamkeit abgeleitete Werke denken darf. Man findet Geist, Witz, Scharfsinn, kurz ein Kleingewehrfeuer, während der Deutsche mit Kanonen vom schwersten Kaliber in's Feld rückt.

Die Angriffe des französischen Denkens gelten zunächst dem Dualismus in jeder Gestalt, dem Zwiespalte des Menschen und der Welt. Der Gott, welchen der Verstand der Endlichkeit gegenüberstellt, wird mehr und mehr als inhaltlos erkannt und bleibt zuletzt nichts weiter, als das vollkommen leere und nichtssagende être suprême, ein bloßer Name ohne Bedeutung. So geht das **Système de la Nature** von dem Grundgedanken aus, daß das große Ganze der Natur die Wahrheit, die unendliche Materie mit ihrem unendlichen Fortgange von Ursache zu Wirkung und mit ihrer unendlichen Bewegung das Absolute sei. Ueber diese „schlechte" Unendlichkeit, — nämlich der Verstand gelangt niemals an's Ende, weil er immer zu Ende geht, — kommt dieses System nicht hinaus, ebenso wenig wie Robinet, der allerdings einen Gott neben seiner Natur bestehen läßt, aber einen unbekannten, d. h. einen Namen; der Sache nach haben wir völligen Naturalismus. Die Consequenzen, besonders im Gebiete der Seelenlehre, zieht aber erst **La Mettrie** in dem bekannten Werke: **L'homme machine**, worin er versucht, alle geistigen Thätigkeiten des Ich, Denken, Wollen, Empfinden u. s. w. auf

leibliche Acte zurückzuführen und als Bewegungen sinnlicher Organe zu erklären.

Weiter kann man die Einseitigkeit nicht treiben, ohne sich der Gefahr, in ein Irrenhaus zu kommen, auszusetzen. Gleichwohl darf man es der französischen Philosophie zum Verdienste anrechnen, daß sie auf diesem Wege bis zum Aeußersten gegangen ist und so gezeigt hat, wohin die Annahme einer bloßen Erregung des Geistes von außen nothwendig führt.

Der deutsche Standpunct.

Das gerade Gegentheil des französischen geistreichen Räsonnements ist die deutsche, gelehrte, oft mehr als gründliche und doch zum Theil fade Philosophie mit ihrem ellenlangen Zopfe. Läßt sich der Franzose von außen bestimmen und von der Natur leiten, so kümmert sich der Deutsche um keine Außenwelt, er sitzt in seiner Studirstube, brütet da einen Grundsatz aus, füttert ihn groß, bis er Eier legt und wieder brütet u. s. w. Aus dem einen Ei entstehen Vögel, junge und alte, mit Federn und sonstigem Schmuck; das ist die Schaar der Sätze und Beweise, (der Weibchen und Männchen!) mit ihrem gehörigen Beiwerk von Zusätzen, Scholien und Corollarien.

Ob das Ausgebrütete der Wirklichkeit entsprechen mag, das geht den gelehrten Verstand nichts an. Er ist schon zufrieden, wenn er sich selbst genügt und seinem Grundsatze niemals untreu wird, Alles gehörig classificirt hat und bei Leibe nicht in einen Widerspruch verfällt! Aber Widersprüche und Gegensätze sind ja nothwendige Folgen des verständigen Denkens?! Wie hilft sich der Metaphysiker aus dieser Klemme heraus? Wo er nicht weiter kann, erklärt er die Sache für — unerklärlich und schiebt sie dem lieben Gott zu, welcher so der

Träger aller Widersprüche wird, statt daß er frei sein und der Verstand allen Dualismus auf sich nehmen sollte. Während das endliche Sein widerspruchlos erhalten wird und besteht, widerspricht sich das Unendliche durch und durch und verfällt so dem Nichtsein oder Nichts, — wie wenigstens der Verstand meinen muß, — während man Wahrheiten aufstellt und beweist, geht die Wahrheit verloren.

Die eigentlich systematische Begründung erhielt diese Verstandesphilosophie durch Wolf; denn Leibnitz gehört nur halb hierher, halb nimmt er einen allgemein menschlichen und selbstständigen Standpunct ein.

Ihren Ausgangspunct nimmt die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie entschieden vom activen oder spontaneen Denken, beginnt mit ersten Sätzen, die an die Spitze gestellt werden, und leitet davon in einer mathematischen, höchst ermüdenden und schleppenden Weise durch fortwährendes Schließen den ganzen Inhalt ab. Den Zusammenhang mit der Wirklichkeit erhält die Sprache, d. h. der Umstand, daß die philosophische und gewöhnliche Bedeutung der Wörter im Ganzen dieselbe ist.

Ein Hauptbestreben ist zugleich die Gliederung der Philosophie in ihre Disciplinen, eine Gliederung, welche sich nicht selbst macht, sondern von außen verstandesmäßig gemacht wird. Die Ausführung gehört nicht hierher, und es bedarf wohl nicht der Bemerkung, daß an der Spitze aller Disciplinen die verständige Logik steht, als die Kunst zu urtheilen und zu schließen, und daß das Ganze in einen theoretischen und practischen Theil zerfällt. Wichtig ist es nur noch, einen Augenblick bei den Differenzen stehen zu bleiben, die durch den Verstand in alles Sein hineinkommen. Die Lehre vom reinen (metaphysischen) Sein giebt die Ontologie. Schon hiermit ist ein physisches Sein neben jenem zugegeben, was aber noch deutlicher dadurch wird, daß geradezu eine empirische Psychologie, gleichsam eine Naturgeschichte des Ich, neben der rationalen vorge-

tragen und consequenterweise auch eine empirische Kosmologie anerkannt wird. Wenn nun so der Verstand den Geist und die Welt nur durch Scheidung begreift, alles Sein nur dadurch, daß er das wahre vom falschen, das metaphysische vom physischen trennt, so fragt es sich, wie er vom absoluten Sein etwas wissen kann, ohne es in sich zu unterscheiden? Es geht durchaus nicht. Er mag die Einheit Gottes meinen, in der That und Wahrheit ist das Absolute der Dualismus selbst, welcher auf diese Weise verewigt wird. Einmal trennt der Verstand das Sein vom Wesen, und stellt Beweise vom Dasein Gottes auf; er vermag also sein Absolutes als seiend und als nichtseiend zu denken, und das Denken ist somit etwas Höheres, als Gott. Ferner aber ist Gott auch nur ein leeres Subject und bekommt erst seinen Inhalt mit den Eigenschaften, welche also auf diesem Standpuncte ebenfalls als abtrennbar erscheinen. Endlich widersprechen sich die Eigenschaften durch und durch, und das ist kein Wunder, wenn man bedenkt, daß die Welt voller Widersprüche und doch von Gott ist. Sollen jene erklärt werden, so muß man auf ihren Grund, auf Gott zurückgehen, ihn als absoluten Widerspruch fassen. Ueber eine solche Zumuthung aber würde der Verstand ganz außer sich gerathen; denn er hat bereits die Grenze seines Witzes erreicht.

Der englische Standpunct.

Wie in der Sprache des Engländers ein merkwürdiges Zusammen von deutschen und französisch-lateinischen Elementen herrscht, so auch in seiner Lebensanschauung, in seinen Sitten, in seiner Kirche und Philosophie. Der hervorstechendste Zug ist das Streben nach allem Practischen, nach Ordnung und geregelter Lebensweise, das Haschen nach Vermittelungen und

Vermeiden der Extreme, endlich ein Innehalten des richtigen Maaßes. Wir finden in England die größten Gegensätze ruhig nebeneinander, den stärksten irdischen Egoismus neben entschiedener Rechtgläubigkeit, geschäftige Rührigkeit in der Woche neben der größten Stille des Sonntags, lebhaften Sinn für allen Fortschritt neben dem hartnäckigsten Festhalten an mittelalterlichen Formen. Trotz dem ist der Engländer nicht leicht mit sich in Zwiespalt; denn er betreibt zwar das Alles energisch, aber ohne Leidenschaft und so, daß die Gegensätze nicht in Conflict gerathen. Tritt ein solcher ein, – und in dieser Zeit ist es der Fall, — so wird Alles in Unruhe und Spannung versetzt, bis das Gleichgewicht wieder hergestellt ist. Bei einer solchen Richtung kann von Kunst nicht viel die Rede sein, am wenigsten von der Kunst, welche der Widerklang einer inneren Spannung und des Seelenzitterns ist, von der Musik. Ausnahmen, wie Balfe und Westmorland, können diese Regel nicht umstoßen.

Was die Philosophie betrifft, so hat schon Baco den Grund dazu gelegt und ihr eine Richtung und Bedeutung gegeben, die man nie wieder ganz verließ, nur veränderte und erweiterte. Es handelt sich darum, den menschlichen Verstand zu begreifen, und zwar hier in seiner ganzen Thätigkeit, als actives=passives Vermögen, aus dem Einzelnen das Allgemeine abzuleiten. Als den Hauptvertreter dieses Standpunctes müssen wir den Locke etwas näher betrachten, wie er die früher erwähnten Einseitigkeiten des mechanischen und mathematischen, richtiger des sensitiven und dogmatischen (spontaneen) Denkens vermeidet und beide — freilich auf die äußerlichste Weise von der Welt — in seiner Lehre von der Erfahrung mit einander verbindet. Noch jetzt ist diese Art zu denken die allgemein verbreitete, ja man kann sagen, richtiger und tiefer gefaßt, ist sie die einzige, welche zur gesunden Wahrheit führt.

Locke geht mit den Franzosen von der Wahrheit des sinnlichen Bewußtseins aus und hält die den Sinnen erscheinenden Dinge für die wirklichen. Auf der anderen Seite entbehren sie als solche noch der Nothwendigkeit und Wahrheit, sie sind in ihrer Vereinzelung noch nicht die wahren, noch nicht das ὄν der Wolf'schen Philosophie, sondern noch die Materie der Franzosen in der zufälligen Natürlichkeit. Das Allgemeine kommt vom Denken. Daran hatte sich auch schon Cartesius gehalten, der sogar die Gewißheit der Dinge halb und halb durch das Denken vermittelt. Allein in der Art und Weise, die Entstehung und das Dasein des Allgemeinen zu erklären, weicht Locke von ihm bedeutend ab. Cartesius nimmt nämlich angeborene Ideen an, er läßt die allgemeinen Begriffe schon in der Seele wohnen und sich nachher nur entwickeln, wobei genau genommen die Dinge nur die Veranlassung sind. Nach Locke dagegen ist der Geist anfangs eine vollständig leere Tafel (tabula rasa), er hat nur das Vermögen zu abstrahiren, aber keine Spur von Inhalt, keine angeborene Idee. Versteht man unter Ideen fertige Begriffe, so können sie unmöglich schon vor oder mit der Geburt existiren, und der Verstand hat Recht, solche Ideen wie Möbel zu betrachten, die gleich mit einem Hause gebaut sein sollen, und darauf hinzuweisen, daß zunächst nur die leeren Wände stehen. Wie weit er aber dabei ein Recht hat, sogleich fertige Stuben (die Seelenvermögen) anzunehmen, das wollen wir hier nicht näher untersuchen. Jeder Bauverständige weiß, daß zuerst die Idee des Ganzen vorhanden ist.

Alle Verwirrung kommt daher, daß das Denken seine unendlich-endliche Natur noch nicht begriffen, noch nicht sich selbst gedacht hat, und eben deßhalb nirgends über seine Schranken hinauskommt, nirgends über die Unendlichkeit, in der es kein Ende denken kann.

Was das Positive bei Locke betrifft, so bemüht er sich, das active und passive Denken miteinander zu verbinden, nicht zu einem höheren Dritten, sondern zu einer verständigen Mischung, zu einer gedachten, äußerlichen Einheit. Er läßt die Ideen aus der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung entstehen, und zwar auf eine ziemlich mechanische Weise. Seine Ideen selbst sind Zwitterdinge, weder Fisch noch Fleisch, weder Gedanken noch Vorstellungen, sondern ein ungewisses Etwas zwischen beiden, und hierin stimmt er ganz mit der gebildeten Welt überein, er ist der Patron der gemeinen Anschauung der Dinge, des gesunden Menschenverstandes. Denkt dieser z. B. Baum, so stellt er sich zugleich einen wirklichen Baum vor, läßt aber alle Bestimmungen, wodurch der Baum dieser Baum wird, weg, und hat so ein allgemeines Bild von der Gattung Baum. Das Verhältniß der Gattung und des Individuums bleibt dabei an sich mystisch, für den Menschen aber ein ganz äußerliches, weil die Entstehung des Allgemeinen mechanisch gedacht wird. Man nimmt einen Baum wahr, dann noch einen, noch viele; man findet Aehnlichkeiten in der Hauptsache, aber auch kleine Abweichungen und Verschiedenheiten, welche bei Seite liegen bleiben, während die Hauptzüge zusammen das Allgemeine, das Allen Gemeine ausmachen. Muß nun der Verstand auch zugeben, daß er seiner Endlichkeit wegen nicht alle Bäume hat vergleichen können, — das ist rein unmöglich, — so zeigt er sich darüber anfangs gar nicht betroffen und erklärt es nur für eine Abkürzung des sonst kein Ende findenden Verfahrens, welche Abkürzung aber der Wahrheit keinen erheblichen Abbruch thun soll.

Es kann noch gefragt werden, wie aus den einzelnen Dingen ein allgemeines Bild in mich kommen könne? Die Dinge sind ja draußen, die Idee, das Bild nur in mir. Auch hier wird durch Zusammenstellung beider Factoren ein Resultat er-

zielt, indem man den Unterschieden von Draußen und Drinnen die Spitze abbricht und von ihrer Einheit in der sinnlichen Berührung ausgeht. Man fragt nicht nach dem Dinge für sich, noch auch nach dem Ich für sich, überhaupt nicht nach dem Fürsichsein, sondern nur nach dem Für-Anderes-Sein, d. h. nach den Momenten, wo das Ding in gewisser Weise im Ich, das Ich im Dinge ist. Um ein Beispiel anzuführen, nehmen wir einen der gröberen Sinne, den Geschmack. In dem Augenblicke, wo ein Ich ein Stück Zucker schmeckt, ist der Zucker im Ich, das Ich im Zucker, beide verschwinden im Schmecken und gewinnen erst nachher ihr Fürsichsein wieder, der Zucker eigentlich gar nicht. Dieselben Erscheinungen wiederholen sich, wenn auch feiner, bei allen Sinnen, am geistigsten beim Sehen und Hören.

Von dieser Einheit der Dinge und des Ich in der Sensation geht Locke aus. Oefter vorkommende Sensationen machen von selbst Eindrücke und bilden so die einfachen Ideen, aus denen durch Reflexion zusammengesetzte entstehen. In solcher Weise steigt das Denken vom sinnlichen Wahrnehmen in die Höhe, erklimmt eine Stufe nach der anderen und gelangt zuletzt zum Unendlichen, ganz so, wie Münchhausen in den Mond. Welcher Art das Unendliche sein möge, kann man sich nun leicht denken, wenn man das Verfahren des endlichen Verstandes mit Aufmerksamkeit verfolgt. Natürlich muß hier vom wahrhaft Allgemeinen die Rede sein und zugleich vom wahrhaft Einzelnen, so daß der Verstand auch hier dem absoluten Widerspruche verfällt, und während er beim Endlichen sich mit dem Concret-Allgemeinen hingeholfen hatte, es nun dem Unendlichen überläßt, sich selbst zu helfen. Genau genommen kann auf diesem Standpuncte von einem verständigen Denken Gottes gar nicht die Rede sein, weil der Verstand eben nur von den Einzelnen das Allen Gemeine abzieht, also von einem Etwas, das nur einmal ist, nichts abziehen,

nichts sagen und nichts wissen kann. Es giebt kein göttliches Prädicat; denn auch das Sein kommt ja jedem, auch dem vergänglichsten Dinge zu. In dem Sinne, wie die Dinge sind, ist Gott nicht. Will also der Verstand den Gegensatz von Endlich und Unendlich ferner festhalten, so muß er entweder sagen: Gott ist, die Dinge sind nicht, oder: Die Dinge sind, Gott ist nicht. In beiden Fällen ist das göttliche Prädicat leer und inhaltslos, eine bloße Negation, das Jenseits des Denkens.

Die Locke'schen Ansichten sind noch jetzt allgemein verbreitet, noch jetzt ist der scheidende und abstrahirende Verstand das Princip des Wissens und der Wahrheit, wenn auch nicht in der Philosophie, so doch im gewöhnlichen Leben. Also noch jetzt herrscht in den Herzen und Köpfen der Menschen das dualistische Mittelalter.

Es kommt hier nicht darauf an, auszuführen, welche Männer von diesem Standpuncte aus noch „philosophirt" und in den Naturwissenschaften, in der Politik, im Staats- und Privatrechte und in anderen Fächern des menschlichen Wissens gearbeitet und geschrieben, zum Theil auch das Herrlichste geleistet haben. Denn auf dem Gebiete der Endlichkeiten ist der Verstand in seinem Rechte. Dagegen ist es wichtig zu beachten, wie sich der Lockeanismus in England selbst verwickelt und kritisch vernichtet hat, nämlich in den Lehren von Berkeley und Hume, welche zuerst über das Thun des Verstandes zu Verstande kamen und so zur Kantischen Philosophie hinüberführen.

Berkeley greift die Art und Weise an, wie Locke das Wahrnehmen auffaßt, nämlich als einen Eindruck, den das wirkliche Ding auf das Ich macht. Das hält Berkeley für unerklärlich, ja für einen Widerspruch, und behauptet dagegen, daß das Ich nicht das Ding selbst, sondern nur seinen eigenen Eindruck empfinde. „Das Sein von Allem, was wir ein Ding nennen, ist allein sein Wahrgenommenwerden."

Er scheidet also zwischen dem Dinge für sich und für Anderes und meint, daß Alles, was wir wahrnehmen, unser Eigenthum sei, dem wir Etwas draußen unterlegen, obgleich es nur im Bewußtsein ist. Vom wirklichen Sein kann kein Eindruck auf einen Geist gemacht werden; wenn nun gleichwohl feststeht, daß der menschliche Geist von außen erregt wird, so bleibt nichts Anderes übrig, als anzunehmen, daß fremde Geister auf den denkenden Menschen wirken, oder daß der Allgeist, Gott, der thätige, das Ich (zum Theil wenigstens) ein leidender Geist sei.

Dieser Berkeley'schen Anschauung liegt eine tiefe Wahrheit zu Grunde, die aber dadurch sogleich wieder nichtig wird, daß der Allgeist ein Jenseits für die Geister bleibt. Dadurch bekommt die ganze Theorie den Anstrich eines innerlichen, geistigen Wunders, während in der Sache selbst auch nicht das Geringste geändert wird.

An der eigentlichen, verwundbaren Stelle hat erst Hume die Erfahrungsphilosophie angegriffen, indem er mit dem abstracten Allgemeinen Ernst machte und dabei zu dem Resultate kam, daß man das Allgemeine wohl erstreben und annehmen, aber niemals erreichen könne, weil der Verstand in keiner Weise zu Ende kommt. Damit löst sich alle endliche Wahrheit in ein unendliches Sollen auf; was als fester Bruch genommen wurde, zeigt sich nun als eine unendliche Reihe, die irgendwo unterbrochen werden muß, ohne daß man das Resultat ganz erzielt hätte. So wenig man die Allgemeinheit denken kann, so wenig läßt sich die Nothwendigkeit aus der Erfahrung nachweisen. Hume hat sich nicht die Mühe genommen, diese Gedanken im Allgemeinen durchzuführen; auch wäre das für ihn ein Widerspruch gewesen. Vielmehr greift er einzelne Begriffe heraus und zeigt von ihnen das Unzulängliche aller empirischen Abstractionen. Vor allen Dingen beschäftigte ihn das Verhältniß von Ursache und Wirkung; er

behauptete, daß die Erfahrung nichts von einem nothwendigen Zusammenhange wisse, und erklärte die ganze Sache für eine Gewohnheit, das, was nacheinander in der Zeit folge, unter gewissen Bedingungen als Ursache und Wirkung anzusehen. Die allgemeine und nothwendige Wahrheit schrumpft so zu einer Angewöhnung und bloßen Meinung zusammen.

Die freie Selbstentfaltung.

Der Verstand hat sich uns erwiesen als durchaus ohnmächtig, durch seine Scheidungen die Eine Wahrheit herstellen zu können. Seine letzten und höchsten Producte sind stets absoluter Widerspruch, Widerspruch in Gott, in dem Unendlichen und Wahren. Es bleibt kein Begriff übrig, als das Ich, in dem der Verstand keinen Gegensatz zu entdecken vermag, wenn auch der Leib in Glieder und der Geist in Vermögen zerfällt. Aber das Ich ist ja nur ein Leeres, wenigstens wurde es dafür gehalten und sollte nur mit Hülfe der Natur oder einer göttlichen Offenbarung, nämlich einer mittelbaren durch andere Menschen, Inhalt bekommen können. Allein damit wurde das Ich abhängig und kam in Zwiespalt mit seinem Selbstbewußtsein, das sich nur aus sich bestimmen wollte. Unter solchen Verhältnissen blieb für das Ich kein anderer Ausweg offen, als zu versuchen, dem Begriffe der Freiheit eine positive Bedeutung zu geben und sich aus sich selbst Inhalt zu erzeugen.

Die einseitige Kunst.

Es liegt in der Natur der Sache, daß das Ich, indem es sich so eine bestimmte Richtung gab, zunächst diese Richtung ausschließlich verfolgte und dagegen alle übrigen Seiten

des Geistes nicht nur nicht kannte, sondern absichtlich vernachlässigte. Das erste Beispiel davon ist die einseitige Kunst, welche sich neben der kirchlichen ausbildete und es zu einer ziemlichen Virtuosität und Technik gebracht hat. Denn Technik ist die nothwendige Folge ihrer Einseitigkeit. Wir wollen die Entwicklung der Kunst nicht ausführlich besprechen, müssen aber doch, um zu zeigen, daß sie productiv gewesen ist, die von ihnen geschaffenen neuen Formen erwähnen. Die Baukunst hat sich meist an öffentlichen Gebäuden, wie Schlössern, Museen, Schauspielhäusern, endlich auch an schönen Wohnhäusern versucht und recht Anerkennungswerthes geschaffen; dagegen hat die Bildhauerei keinen wirklich neuen Weg zu finden vermocht, ausgenommen vielleicht, so weit sie zu porträtiren im Stande ist. In der Malerei haben sich viele neue Bahnen eröffnet, indem sie außer dem Geschichtlichen Character-Köpfe, Landschaften und Seestücke, in der neuesten Zeit hauptsächlich noch Genrebilder schuf. Die Poesie hat sich außer im modernen Drama und Epos besonders in der Lyrik ausgebildet, und endlich hat sich die Musik die großartigsten und bedeutendsten neuen Kunstformen geschaffen, nämlich die Oper, die Sonate, die Symphonie und das Lied.

Schon diese kurzen Andeutungen genügen, um zu zeigen, daß allerdings die Kunst positiv und productiv, somit auch im Stande gewesen ist, den Menschen nach einer Richtung hin zu befriedigen und mit dem Leben zu versöhnen. Nicht weniger fest steht, daß die Künstler der Mehrzahl nach sich gegen Alles, was nicht Kunst ist, vollkommen indifferent verhalten. Sie kennen keine Menschheit, kein Vaterland, keinen Staat, meist auch kein Familienleben; sie wissen nichts von der Kirche, von der Moral, von der Wissenschaft, ja es geht so weit, daß z. B. der Musiker keine Ahnung von der Malerei hat, u. s. f. Bei solcher Einseitigkeit mußte die Kunst allmählich zum Handwerk hinabsinken und schließlich in eine

character- und geistlose Kunstfertigkeit ausarten. Wie weit sich endlich die Künstler auch darin gefallen, sich über den Menschen zu stellen, das wollen wir hier auch nicht einmal andeuten, obgleich sich da manches Bezeichnende und viel Lächerliches erzählen ließe.

Der einseitige Staat.

Das zweite Feld der freien menschlichen Selbstentfaltung ist das Handeln und die Realisirung des freien Thuns im Staate, in der ganzen Gesellschaft. Schon mit der Reformation war der Drang nach einer unabhängigen, selbständigen Moral erwacht, allein ebenso schnell unterdrückt worden. Die Versuche der Bauern, auch staatlich frei zu werden, mißlangen und hatten eine noch größere Knechtschaft zur Folge. Aber auch in katholischen Ländern regte sich das allgemeine Freiheitsgefühl und besonders in Frankreich erstanden viele neue Staatstheorien, welche fast sämmtlich von der einseitigen Freiheit Aller ausgehen, von dem Satze, daß alle Menschen von Natur ein gleiches Recht haben, aus sich zu handeln, und daß Keiner ein Vorrecht haben dürfe. Es versteht sich, daß auch die Pflichten ganz gleich vertheilt werden mußten; ja streng genommen führt diese Theorie dahin, daß jeder Mensch wie der andere handeln, also auch wohl gleichen Verstand und gleiches Eigenthum haben müsse.

Der Mensch aber gilt blos, soweit er sich äußert, d. h. soweit er Staatsbürger ist; alle übrigen Seiten seines Wesens haben keine Berechtigung. Kunst, Wissenschaft, Religion finden im reinen Staate keinen Platz. Die Verwirklichung des einseitigen Handelns hat zunächst die erste französische Revolution erstrebt und in Robespierre einen strengen, freien Staatsbürger aufgestellt. Frankreich hat blutige Versuche gemacht,

einen abstracten Gedanken im wirklichen Leben zur Erscheinung zu bringen. Aber vergebens. Die subjective Freiheit hat einen merkwürdigen Ausgang genommen, nämlich den, daß nur Ein Subject frei, die Uebrigen seine Diener und die Mittel seiner ehrgeizigen Zwecke wurden. Wie aber im Inneren aus dem Freiheitssturme die Napoleonische Despotie erwuchs, so verwandelte sich auch die Idee, Europa zu befreien, unversehens in den Versuch, alle Völker zu unterdrücken.

Obgleich nun so die Geschichte deutlich genug bewiesen hat, daß ein freier, reiner Staat, als eine Zusammensetzung von lauter Staatsbürgern eine bloße Abstraction, in der Wirklichkeit aber eine Unmöglichkeit ist, so geht doch noch fort und fort der größte Theil der Politiker von einseitigen Staatslehren aus. Sie kümmern sich um nichts, als um Eigenthum, um die beste Staatsform, um Preßfreiheit und Constitution, kurz um die bloße politische Reife und Freiheit. Ob aber sonst der ganze Mensch in ihrem Staate befriedigt werden könne, danach fragen sie nicht. Sie kennen nur Ein Interesse, ein Stück Volk zu sein.

Alles, was auf dem Grunde solcher Abstractionen erbaut ist und noch erbaut wird, hat keinen Halt; denn es ist auf Sand gebaut. Darum ist es gar kein Wunder, sondern sehr natürlich, daß die Demokratie von 1848 theils nichts Neues und Großes schaffen, theils dem Wenigen, was sie producirte, keinen Halt und keine Dauer geben konnte. Man genügte nur einer Seite des Menschen und nur einem Theile des Volkes. Es wird und muß sich aber Alles als eitel und nichtig erweisen, was nicht im schönsten Sinne des Wortes den Character der Totalität an sich trägt. Man bilde also den ganzen Menschen, dann wird sich der Staat, die Kirche und die Gesellschaft von selbst lebendig entwickeln; der umgekehrte Weg des einseitigen Socialismus, der bloßen Politik und der reinen kirchlichen Reform führt zu keinem dauernden Erfolge.

Die einseitige Wahrheit.

Der einseitige Staat war so fast nirgends wirklich geworden, vielmehr in seiner Consequenz nur ein Hirngespinnst geblieben, zu dessen Hervorbringung nicht der alltägliche Menschenverstand genügte, sondern eine theoretische Durchbildung erfordert wurde. Auf dieselbe Weise muß auch im freien Subjecte eine lange Reihe von Erfahrungen vorangegangen sein, ehe es die Brücke abbrechen und sich auf einen Punct stellen kann, wo es einzig und allein aus sich die Wahrheit hervorholt und als Offenbarungen des eigenen genialen Geistes auf den Markt des Lebens bringt. Natürlich vergißt dann der Prophet seine Vergangenheit und giebt sich die Miene, als wäre er unmittelbar und im Nu auf seinen pythischen Dreifuß gestiegen. Es ist keine Frage, daß sich in dieser Weise viel Schönes und Erhabenes sagen läßt, ja, daß das Genie viel vor dem verständigen Denken voraus hat, das immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgesetze, Mechanismus zu Tage bringt, das aber niemals vom Endlichen aus zum Unendlichen kommt. Wenigstens ist das Unendliche des Verstandes nur die Grenze des Endlichen, damit des Denkens selbst; auf dem Gebiete des wahrhaft Absoluten hat es mit seinen Beweisen und Schlüssen keine Berechtigung. Was allein Wahrheit erzeugen kann, ist die Vernunft, welche aber zunächst einseitig an dieser Bestimmung festhält, ohne das ganze Ich zu durchdringen.

Daß die ungebundene, freie, geniale Subjectivität wirklich Wahrheiten gleichsam aus sich herausgezaubert hat, das beweist schon der Eine Name: Jacobi. Er scheidet geradezu das Gebiet des Wissens in das Feld des Bedingten und Unbedingten, und da das Ich die Fähigkeit hat sich auf beiden Gebieten zu bewegen, so zerfällt es in zwei Vermögen, in

Verstand und Vernunft. Ihre Einheit bleibt unerörtert, da es dem gewöhnlichen Denker genügt, daß das Ich beide Vermögen hat. Wo es sich nun darum handelt, Unendliches und Unbedingtes zu erkennen, muß man alles bedingte Verfahren, also das Schließen und Beweisen aufgeben und sich dagegen ganz frei gehen lassen. Jacobi hat dies gethan, und wenn er keinen Unsinn vorgebracht hat, so hat er das dem Umstande zu verdanken, daß sein Selbstbewußtsein ein philosophisch durchgebildetes war. Wenn er davon absieht und sich einzig und allein auf das Recht der freien Vernunft beruft, so muß er jeder Vernunft dasselbe gestatten und sich gefallen lassen, wenn Dieser oder Jener aus dem Schacht seines Geistes Gold, Silber, Eisen oder Schlacke zu Tage fördert.

Auch in England regte sich ein Drang nach einem über den verständigen Mechanismus erhabenen Wissen und fand seine Befriedigung vorzüglich in der schottischen Schule. So hat James Oswald den Gedanken ausgesprochen: „Das Dasein des göttlichen Wesens ist schlechthin Thatsache, über alles Räsonnement und allen Zweifel schlechthin erhaben und für den sittlichen Gemeinsinn unmittelbar gewiß.“ Auch Thomas Reid geht von Thatsachen des Bewußtseins, von unmittelbaren Grundwahrheiten aus, die alles Beweisen verschmähen; er sagt geradezu: „Die Philosophie hat selbst keine andere Wurzel, als eine unmitelbare, durch sich selbst einleuchtende Wahrheit.“

Wenn nun auch dem Verstande gegenüber ein freies, unmittelbares Wissen Recht hat, so begeht doch die Vernunft die Einseitigkeit, sich über den Verstand zu stellen und sich der Gefahr auszusetzen, unverständig zu werden, statt daß sie alles Denken mit ihrer Wahrheit durchdringt. Außerdem kann sich jeder Verstand die Freiheit nehmen, als Vernunft aufzutreten, so daß der Willkühr Thür und Thor geöffnet und jede subjective Meinung ohne Weiteres in Philosophie verwandelt wird.

Die totale Selbstentfaltung.

Neben den so eben besprochenen einseitigen und ausschließlichen Entwicklungen der menschlichen Freiheit gehen nun die letzten Formen des Bewußtseins hin, nämlich Versuche, den ganzen Menschen von innen zu durchdringen. Dabei wird aber noch das alte Ich mit seinen verschiedenen Vermögen und Richtungen vorausgesetzt, von denen entweder einige nach Belieben herausgegriffen und nebeneinander möglichst harmonisch ausgebildet werden, wie von Leibnitz; oder das freie Subject hält die Eine Seite für die umfassende, in und mit welcher die übrigen zugleich zu ihrem Rechte kommen. Wird so am Individuum ein bestimmter Zweck gesetzt, entweder die Kunst, oder die Sittlichkeit, oder die Wissenschaft, so faßt man auch die ganze Menschheit und ihre Entwicklung als nach einem bestimmten Ziele strebend auf und thut ihr Zwang an, indem man unwillkührlich oder absichtlich Alles für untergeordnet erklärt, was nach der Meinung des Betrachtenden nicht den richtigen Weg geht. An eine unparteiische Anschauung ist jedenfalls nicht zu denken.

Die Monadologie und die Harmonie.

Die Idee einer harmonischen Ausbildung der menschlichen Kräfte und Fähigkeiten, so wie einer Versöhnung der Kirchen, der Nationen, der Philosophien, des Griechischen und Christlichen hat zuerst Leibnitz gehabt und ausgesprochen. Wirklichkeit geworden ist sie nur in der Vielseitigkeit seiner Studien und seines Wissens, kurz in seiner Person, und objectiv in der Monadologie, deren Lebenshauch die Harmonie ist. Von dieser schönen, freilich optimistischen Anschauung konnten wir in

der Wolf'schen Philosophie keine Spur finden; denn sie hat nur den Leib von Leibnitz überkommen und gewissenhaft secirt. Von der Seele konnte da keine Rede mehr sein; sie war davongeflogen als Eins mit dem Leben. Wenn wir es versuchen, sie auf einen Augenblick herauf zu beschwören, so wissen wir wohl, daß wir es auch nur mit dem todten Bilde, mit einem Schatten zu thun haben werden, der ohne den Leib nichtig ist. Wer den Leibnitz in seiner Totalität wiedergeben will, der kann dies Ziel nur auf Einem Wege erreichen, nämlich wenn er seine Werke von Neuem herausgiebt, oder wenn er ganz er selbst würde. Alle sonstigen Versuche ihn darzustellen, thun ihm mehr oder weniger Gewalt an und verzerren seine harmonische Lehre, deren Wesen darin besteht, Alles friedlich neben einander zu entfalten. Sobald man daher seine Ansichten auf einen Punct, sei es auf das Recht, oder die Religion, oder die Mathematik zurückführen will, thut man schon Unrecht. Leibnitz hat keinen Mittelpunct; seine ganze Natur ist Harmonie und Versöhnung.

In wie weit seine Ideen in der Monadologie ihren adäquaten Ausdruck finden, wollen wir nun untersuchen, indem wir zuerst dem Ursprunge der Monaden nachgehen.

Mit dem Erwachen des Selbstbewußtseins in Cartesius wurde zugleich das Ich in zwei Gegensätze, in Geist und Leib, geschieden. Diese Gegensätze galt es aufzuheben und das Ich positiv so zu bestimmen, daß es wirklich ein Bewußt-Sein, ein vorstellendes Eins war, und daß es zugleich außer sich nicht sich selbst, — denn es ist nur Eins, — aber nur seines Gleichen, lauter Ich's wiederfand. Das ersehnte Ziel nun glaubte Leibnitz in seiner Monade zu erreichen, die nicht einseitig als Seele, sondern als beseeltes Atom zu fassen ist, als eine Einheit von atomistischer Materie und Seele. Damit erhält Alles, was ist, auch seine Vorstellungen, welche sich nur dem Grade nach, als deutlichere und dunklere unterscheiden.

In sofern es nun nichts giebt, was nicht eine Monade wäre, so wird mit diesem Begriffe aller Widerspruch und Dualismus vernichtet.

Das Ich war ferner zugleich thätig und leidend; die Monade thut streng genommen nichts und leidet nichts; gleichwohl ist sie weder ganz unthätig noch ganz unempfänglich und stumpf nach außen; denn sie stellt ewig vor, und ihre Vorstellungen sind ebenso frei als nothwendig, ebenso egoistisch als göttlich, ebenso theoretisch als practisch. Sie sind nämlich eine Spiegelung der Harmonie aller Monaden in jeder Monade, nicht als ob diese Spiegelung den einzelnen von außen käme, auch nicht als ob diese die Harmonie setzten, sondern Harmonie und Einzelmonade sind zugleich Grund und Folge, Mittel und Zweck. Wir haben die reinste Idee von einer allgemeinen religiösen Gemeinde, wo Alle im Geiste und der Geist in Allen ist. Das Wesen der Monade ist Religion als Durchdringung des Ganzen, als künstlerisches, sittliches und wissenschaftliches Verhalten.

So erhaben nun auch der Grundgedanke der Monadologie sein mag, nämlich die Welt als eine harmonische Gemeinde von lauter freien Brudermonaden anzuschauen, so flach und parador würde doch ein bis in's Kleinste durchgeführtes System sein. Leibnitz hat es deßhalb unterlassen, aus seiner Lehre mehr zu machen, als sie ist, — nämlich eine Idee. Schon in den Ausführungen kommen vielfache Abweichungen vor, und noch öfter fällt der große Polyhistor ganz von seiner Lehre ab und philosophirt so verständig, wie seine Zeitgenossen.

Es ist dies der äußere Mangel der Monadologie, nämlich daß sie keine Kraft hat die Wirklichkeit zu durchdringen und harmonisch zu gestalten. Aber sie leidet auch an inneren und tiefen Widersprüchen. Es werden unendlich viele individuelle Monaden angenommen, welche Ein harmonisches Ganzes bilden sollen. Hält man nun an den vielen Monaden fest, so

bleibt für den Verstand nur eine abstracte Einheit, der Gedanke der Harmonie, welchen die Monaden denken und realisiren, ohne daß er Wirklichkeit hat. Das wollte aber Leibnitz durchaus nicht sagen, und deßhalb wurde er zum Gegentheil gedrängt, nämlich die Harmonie als existirend anzunehmen und als die Monade der Monaden, als die einzige wahre Monade auszusprechen. Damit stand er mitten im Dualismus; denn die Monaden hören als geschaffene sogleich auf Monaden zu sein.

Ebenso wird die Harmonie zu etwas den einzelnen Monaden Fremdem, Jenseitigem und Zufälligem dadurch, daß sie als eine prästabilirte gefaßt wird, als eine solche, die den Monaden bei der Schöpfung mitgegeben wurde. Sie erscheinen also als von Ewigkeit her versöhnt, und einer besonderen Versöhnung bedarf es daher keineswegs. Nur wenn man diesen Gedanken festhält, kann man die kirchlichen Anschauungen des Leibnitz begreifen und würdigen.

Daß aber der Gründer der Monadologie auch die Natur der Materie, — so weit sie mehr sein soll als Schein, — zu ergründen gesucht hat, das verräth recht, wie er selbst nur mehr oder weniger dunkle Vorstellungen, aber keinen Begriff von der Monade hatte. Am öftesten drückt er sich so aus, die Materie sei das Band der Monaden. Damit erhalten wir ein geistiges und leibliches Band, die Harmonie und die Materie, ein Beweis, daß der Dualismus in der Monade nur deßhalb nicht bemerkt wird, weil sie unendlich klein ist.

Am naivsten aber hat Leibnitz die Güte und Harmonie der besten Welt vertheidigt, indem er nämlich meinte, des Bösen und Unharmonischen sei doch eigentlich im Verhältniß zum Guten und Harmonischen herzlich wenig, es sei nicht der Rede werth! Aber muß denn nicht Alles in Harmonie sein? Und liegt der Fehler in einzelnen Monaden oder im Schöpfer?

Trotz der vielen Unvollkommenheiten müssen wir die großartige Anschauung und die wahrhaft versöhnenden Ideen von Leibnitz bewundern, wenn auch Alles, was er wollte, unerfüllt geblieben ist. Er hat überhaupt mehr sich selbst, als die Welt in Einklang gebracht, und zwar vor der Zeit und künstlich, indem er das Grelle der Gegensätze verwischte, ihnen die Spitze nahm und dann zeigte, daß sie sich eigentlich gar nicht so feindlich gegenüberstehen, nämlich in seiner persönlichen Auffassung. Für sich hat er so Alterthum und Mittelalter, das Menschliche und Christliche, alte und neue Philosophie, Plato, Aristoteles und Democrit zusammengebracht, aber keine neue, frische und gesunde Einheit geschaffen. Das Streben, die Menschheit zu versöhnen, ist hoch zu ehren, nur darf ihm keine characterlose Schwäche zu Grunde liegen, keine bloße Gutmüthigkeit. Das Ziel kann nur durch allseitige Thätigkeit erreicht werden.

Wie wenig die abstracte, nur aus der vereinzelten Totalanschauung Eines freien Subjectes hervorgegangene Harmonie der Wirklichkeit entsprach, das lehrt die Geschichte des vorigen und jetzigen Jahrhunderts, so weit in ihr das Seelenleben zur Erscheinung kommt.

Allerdings schwindet immer mehr die Nacht des Mittelalters, die Menschen erwachen aus ihrer unsittlichen Selbstlosigkeit und ringen sich von den drückenden Fesseln los. Aber mit der reinen Freiheit haben sie noch keine Einheit und Versöhnung; indem sie sich vielmehr auch von der Kirche und vom Dogma entfernen, geben sie den Glauben und den Frieden ihres Herzen hin, und ein furchtbarer Zwiespalt bemächtigt sich ihrer Seele. Sie wollen ganze Menschen sein, die ganze Menschheit umfassen, vor allen Dingen aber die plastische Schönheit von Hellas und den Zauber der Romantik in einem lebensfrischen Dritten vereinigen; sie wollen der Erde ganz angehören und doch auch die Freuden des Jenseits nicht

verscherzen; kurz sie wollen den Gegensatz und auch die Einheit, aber sind in sich zerrissen, nicht Ein Ich, sondern zwei Ich nebeneinander. So schildert Faust seinen Zustand mit den Worten:

„Du bist dir nur des Einen Triebs bewußt;
O lerne nie den andern kennen!
Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen,
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen."

Diese Zerrissenheit ist nicht blos ein Folge des Protestantismus, obwohl mit ihm und mit der verständigen Denkweise des Nordens auf das engste verschwistert. Eben darum war es auch ein unnützes und eiteles Unterfangen, in den Schooß der alleinseligmachenden Kirche zu flüchten, um dem Ungeheuer des Dualismus zu entgehen. Wenn gegen dieses Uebel etwas Aeußerliches helfen könnte, so wäre es die römische Luft, das italienische Leben, die schöne Natur. Aber der Zwiespalt ist nur von innen zu überwinden, nur dadurch, daß man ihm das männliche, furchtlose Angesicht, nicht den Rücken zukehrt, daß man ihn begreift, und durch die eigene Arbeit des Geistes vernichtet.

Zunächst ist nun von einzelnen Puncten aus und nur von einzelnen Menschen versucht worden, die totale Selbstentfaltung und Selbstversöhnung zu vollbringen, indem zugleich der Begriff des in sich Einen Selbstbewußtseins vorausgesetzt wird. Die Folge davon ist, daß zugleich Menschliches erhoben und Menschliches unterdrückt werden muß, weil sich Eines stets nur auf Kosten des Uebrigen Geltung verschaffen kann. Während Einige sich für Götter halten müssen, — denn ihr Selbstbewußtsein drängt sie dazu, — liegt die Masse in ihrer unmenschlichen Selbstlosigkeit und wälzt sich im Staube. Während jene sich selig fühlen auf ihren Höhen, können diese nichts

thun, als ihre Götter bewundern und anstaunen. Wir werden sehen, wie sich der Stolz immer mehr ausbildet und zuletzt seinen Glanz= und Endpunct in der absoluten Philosophie erreicht.

Die absolute Kunst.

Das mildeste Scepter hat die Kunst geführt, und das liegt nothwendig in ihrer Natur, da sie sich leicht selbst genügt und auch in dem Falle, wo sie den ganzen Menschen beherrscht, den Geist der Versöhnlichkeit nicht aufgiebt. Auch sind ihre meisten Formen nicht der Art, daß sie damit irgendwie nach außen hin gebieten könnte; vielmehr läßt sie gehen, was sie nicht fesseln kann, und begnügt sich von einem kleinen Theile der Menschheit anerkannt zu sein.

Absolut ist diese Kunst, weil sich der Mensch unabhängig von allen Schranken der Natur und des alltäglichen Lebens in und mit ihr über die Erde erhebt und sich vergöttert, indem er sich als Schöpfer von unendlichen Kunstwerken fühlt. Der Grund und die Bedingung solcher — fast übermenschlichen — Schöpfungen ist allein das freie, geniale Subject, welches seine wahre Freiheit dadurch an den Tag legt, daß es sich über das Gegebene breitet und es zu einem Schönen verklärt, indem es doch nur seine Versöhnung und Verklärung ausspricht.

Zwar scheint sich zunächst nur die allgemeine Subjectivität, sei es die nationale oder menschliche, neue Bahnen brechen zu wollen, ja sie umhüllt sich wohl auch mit dem Scheine der Objectivität. Allein so breit die Basis auch anfangs sein mag, sie nimmt immer mehr an Umfang ab, spitzt sich nach und nach zu, und zuletzt ist es nur das Einzel=Ich, wel-

ches mit und von sich, von seiner Einheit, von seiner Natur mit vollem Selbstbewußtsein redet.

Will nun so die absolute Kunst nichts sein, als der Ausdruck einer totalen Versöhnung, einer sich versöhnt wissenden Subjectivität, so kann sie unmöglich nach eigentlichen Stoffen greifen, nach dem Marmor, nach der Farbe oder nach Steinen überhaupt; vielmehr muß es an sich etwas Innerliches sein, etwas, das ein Denken oder ein Fühlen wiederzugeben vermag, wenn sich das denkende oder fühlende Subject darin abspiegeln soll. Nur mit Hülfe des Wortes und des Tones ist dies möglich; in beiden herrscht der Gedanke und das Gefühl, jener aber mehr im Worte, dieses mehr im Tone, obgleich die Verhältnisse von Grundton und Octav, Terz und Quinte u. s. w. rein mechanischer und verständiger Art sind.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die hervorragendsten Kunstwerke selbst, so begegnet das Auge zunächst dem Helden der dramatischen Poesie, Shakespeare. Seine Subjectivität versteckt sich zwar noch ganz hinter die Personen seiner Stücke, allein trotzdem ist der Geist, welcher Alles durchhaucht, durch und durch sein ureigener Geist, welcher mit dem Romantischen und Hellenischen ringt, und, wenn auch vielfache Spuren von mittelalterlichem Wesen vorkommen, so doch im Allgemeinen den Menschen versöhnt hat. Welch ein himmlischer Zauber ruht auf fast allen seinen Figuren! Und welch ein Duft ist über seine Frauengestalten verbreitet! Wollte man auf Einzelnes eingehen, so würde man hier vor allen Dingen den Hamlet nennen, diesen Königssohn, der sich zu sehr fühlt, um sich zu beruhigen, aber zu wenig, um gegen die schaale und abgeschmackte Welt und gegen ihre Verderbniß aufzutreten, und der so zuletzt an seinem Zwiespalte zu Grunde geht.

Mit Shakespeare geht die allgemeine Subjectivität verloren; Schiller und Goethe haben beide ein engeres Selbstbewußtsein. Jener hat sich viel mit der Darstellung von Ideen

und von Idealen herumgeplagt und lebenstreue, frische, in sich fertige Naturen nur im Wallenstein geschaffen. Mit dem vollsten Selbstwußtsein ging Goethe an die Kunst und versuchte im Faust einen ganzen Menschen zu zeichnen, wie er sich unabhängig von Staat, Kirche, Wissenschaft entwickelt, wie er Alles in Trümmer schlägt und sich aus sich selbst eine Welt baut, wie er sich versöhnt, indem er mit ganzer Kraft alle Seiten des Geistes und Leibes, alle Fähigkeiten, alles Schöne der griechischen und romantischen Anschauung ergreift und durchdringt. Auf eine wundervolle Weise hat Goethe das Ringen der Menschheit nach selbstthätiger Versöhnung geschildert. Wir wollen hier mit ihm nicht rechten, daß der Dualismus bleibt, und besonders im zweiten Theile das Romantische nur neben das Hellenische tritt, während ihre Einheit sich in Mysticismus verliert; wir wollen auch nicht hervorheben, daß das Ganze mit einer einseitigen, subjectiven Versöhnung schließt, obgleich die Hindeutung auf die vielen Millionen freier, gewerbthätiger Bürger beweist, daß Goethe anfing, das Subject als Glied des Ganzen zu begreifen: Der Faust bleibt trotz seiner Mängel das wundervollste Kunstwerk dieser Periode, von dem wir nicht noch zu sagen brauchen, daß es vor allen den Character der Totalität hat.

Außer im Drama hat sich die absolute Kunst noch im Romane und zuletzt im Liede ausgesprochen. Und zwar ist es wieder zuerst Goethe, der in Werthers Leiden und in den Wahlverwandtschaften, noch mehr im Wilhelm Meister das ganze Subject zu entwickeln und darzustellen versucht hat. Später haben dann Immermann und Andere Bedeutendes geleistet und in neuester Zeit Sealsfield und der Verfasser des wahrhaft bedeutenden Buches „Nach der Natur“ von der Höhe der Kunst herab das Leben der Gegenwart ebenso zu verklären, als aus dem Staube zu erheben und aus dem lauen Egoismus zu frischer Thätigkeit zu erwecken gewußt. Besonders in

dem Werke „Nach der Natur" bleibt fast keine Seite des Menschen unberührt, von den höheren Functionen des Geistes nur das Wissen.

Die subjectivste, darum aber auch, wenn nicht die höchste, doch die letzte Form der Poesie ist das Lied, und jedes Lied ist gleichsam ein Moment der Selbstversöhnung des ganzen Ich, welches immer wieder sich ausspricht, sobald es mit der Natur oder mit Menschen zusammenkommt. Dieses Ich ist eine gespannte Saite; jede Berührung der Außenwelt bringt einen Klang, ein Zittern, ein Singen hervor.

Auch hier ist zunächst Goethe zu nennen, dann Schiller und Uhland, Freiligrath und Lenau und manche Andere, unter den Engländern Byron, dessen poetische Erzählungen eigentlich eine ganz besondere Stellung einehmen, und Moore. Die höchste Vollendung aber feiert das Lied in Heyne, durch dessen zerrissenes Erdenleben ein trauriger und doch neckischer, ein beißender und doch milder Ton hindurchklingt. Seine Lieder gehören der Zukunft, weil er die Vergangenheit begriff, weil er außer an sich auch an die ganze Menschheit dachte. Man lese nur die wenigen Worte aus dem Buche: Heyne über Börne (Seite 107):

„Shakespeare ist zu gleicher Zeit Jude und Grieche, oder vielmehr beide Elemente, der Spiritualismus und die Kunst (— Sinnlichkeit, Natur) haben sich versöhnungsvoll durchdrungen und zu einem höheren Ganzen entfaltet.

Ist vielleicht solche harmonische Vermischung der beiden Elemente die Aufgabe der ganzen europäischen Civilisation?"

Auch in Heyne's Liedern haben sich Natur und Geist durchdrungen, und in dieser Einheit liegt ihr absoluter Werth. Zugleich aber ist auch das Selbstbewußtsein auf die höchste und letzte Stufe getreten; weiter kann die Poesie nicht mehr gehen.

In der Musik können wir uns auf noch weniger Kunstwerke beschränken, da es nur einigen Componisten vergönnt

war, mit Hülfe der Töne auf rein menschlichem Boden Absolutes und Totales zu schaffen.

Den Eindruck einer ruhigen, friedlichen, fast griechisch harmonischen Natur macht Mozart, und seinen Geist haben wir vorzüglich im Don Juan, dieser unübertrefflichen Oper voller Leben und Natur. Die Vollendung besteht darin, daß jede Note ein Characterzug ist, daß die Musik den ganzen Menschen wiedergiebt, aber als einen verklärten, von Mozart's Geiste durchhauchten, als einen wiedergeborenen. Während Mozart eine sinnliche Natur war und mehr ein Auferstehen des griechischen Geistes, als eine Versöhnung, so geht dagegen Beethoven vom Drange der Gegenwart nach Einheit aus und erringt sich in der Sonate und Symphonie Frieden für die zerrissene Seele. Nicht sein Selbstbewußtsein im Gegensatze zum fremden, sondern das allgemeine, das menschliche Selbstbewußtsein spricht er aus, also sich, so weit das Allgemeine in ihm lebt und webt. Daher nur läßt sich die europäische Anerkennung seiner Werke begreifen. Sie sind das Tiefste, was die Musik geschaffen hat, sie sind ein inneres Band der Nationen, Gedanken und Gefühle der Menschheit.

Nach Beethoven hat sich auch die Musik immer feiner zugespitzt und am höchsten und reinsten in Liedern und in Characterstücken entfaltet. Freilich sind hier nur Wenige, welche die Mission der Kunst erkannt und absolut Schönes erschaffen haben: Schubert, Mendelssohn, Schumann, Chopin und Franz, während die große Masse sich begnügt die Sinne zu reizen und zu befriedigen.

In dieser Weise hat sich die absolute Kunst bis zum entschiedensten Subjectivismus fort entwickelt. Je stärker er auftritt, desto kleiner wird der Kreis derer, welche von ihm berührt werden, desto schroffer der Gegensatz zwischen ihm und der Masse. Nur in den äußersten Spitzen und Grenzen schlägt er um, erkennt seine Einseitigkeit und seine furchtbare Isoli-

rung in der Welt, und giebt den Gedanken auf, allein herrschen, allein beseligen zu wollen. Die neue Kunst soll zwar auch Zweck für sich, aber ebenso Mittel sein, sie läßt den Menschen frei gewähren und betrachtet sich nur als ein Moment des totalen Bewußtwerdens der Menschheit.

Die absolute Sittlichkeit.

Schon um die Zeit der Reformation hatte sich der Gedanke ausgebildet, die Sittlichkeit, als unabhängig von allen übrigen Seiten des Geistes, frei für sich hinzustellen und von ihr aus den ganzen Menschen mit seinem Wissen und Leben umzugestalten; ja theilweise ist dieser Gedanke der Grund der Reformation selbst geworden. Vor allen muß hier Zwingli genannt werden; er faßte zuerst die hohe Bedeutung der Moral und wollte mit ihrem Hauche den Staat und die Kirche, überhaupt das Leben erwecken und erfrischen. Und es wurde wirklich damit so streng genommen, daß bald sogar Klagen über Unterdrückung laut wurden.

Nach Zwingli wurde die Moral immer mehr ausgebildet und zu einem wissenschaftlichen Gebäude zugestutzt; allein sie gab ihren Character der Totalität darüber auf und verlor bald den größten Theil ihres Einflusses, obwohl sie fast ein Vorurtheil der Zeit wurde. Ihre allgemein menschliche Grundlage zu verbergen, fiel ihr anfangs nicht ein; sie vermischte ganz offen Aristotelisches und Platonisches mit dem Christlichen. Dieser harmlose Frieden aber, wie wir ihn noch in Danäus finden, konnte nicht lange dauern; denn nicht sobald hatten Keckermann und Andere die Unabhänigkeit der Ethik von dem Christenthume entschieden ausgesprochen, als schon die Kirche mit ihrer specifisch christlichen Moral hervortrat und damit alle freiere Regung des selbstthätigen Ich auch auf diesem Felde

einengte, ja zu vernichten drohte, unbekümmert darum, daß auch ihre Moral als Wissenschaft nur ein Product des Selbstbewußtseins in der Reformation, des Strebens nach Selbstthätigkeit und nach Selbsterlösung war.

Die Entwicklung der Moralsysteme, welche auf die Bibel oder auch auf griechische Grundlage sich stützen, geht uns hier nichts an, wo es sich um Selbstbewußtsein und Selbständigkeit handelt; ebenso wenig dürfen wir auf die vielen philosophischen Moralisten Rücksicht nehmen, die wohl auf ihren Füßen stehen, aber über das Feld des Sittlichen nicht, oder nur wenig hinauskommen. Zu erwähnen würde nur Spinoza sein, wenn er nicht vielmehr in der Ethik alles Uebrige vernichtet und für endliches Beginnen erklärt, als erhoben und erweckt hätte. Gleichwohl herrscht die Idee der absoluten Sittlichkeit in den Gemüthern fort, und bricht endlich mit siegender und unwiderstehlicher Gewalt in Kant hervor, als ein allgemein menschliches System, welches, erbaut auf dem Grunde der freien Subjectivität, bald Alles, Religion, Wissen, Kunst, Staat und Kirche zu beherrschen anfängt, die Menschheit durchdringt, läutert und versöhnt.

Kant.

Daß die Kantische Philosophie allseitig, neu und originell ist, läßt sich nicht läugnen, aber auch nicht, daß sie mit dem freien, sittlichen Selbstbewußtsein steht und fällt. Allerdings geht sie, und zwar sie zuerst wissentlich und absichtlich vom allgemeinen, über alle irdische, nationale und kirchliche Schranken erhabenen Menschen aus, von der reinen Subjectivität, aber nicht, wie sie der Wirklichkeit entspricht, sondern wie sie sich Kant gedacht hat. Wollte man dagegen anführen, daß ja sein Standpunct den größten Beifall und Anklang gefunden hat, daß er also nicht blos ein Kantischer gewesen sein kann, so beweist dieser Umstand gar

nichts für die Wahrheit, sondern nur, daß Viele den Menschen so begriffen haben, wie Kant, daß also dessen Philosophie einmal berechtigt war, vielleicht auch, daß sie ein nothwendiges Moment der absoluten Wahrheit ist. Man hüte sich den Kant darum in Schutz zu nehmen, weil er so allgemein anerkannt wurde; denn Jeder kann erwidern, daß er zunächst nicht von Allen, sondern nur von einem Theile freudig als Erretter begrüßt sei und daß ja jetzt beinahe kein Mensch mehr nach ihm frage. Der Werth seines Systemes ist aus ihm selbst zu begreifen; nur so wird man ihn weder zu sehr preisen, noch verkennen, wie es jetzt Mode ist.

So sehr auch Kant frei aus sich heraus zu philosophiren scheint, — die Grundlage von Allem ist ja der freie Wille, — so hat er doch unbewußt sowohl Voraussetzungen gemacht, als auch ein Ziel erstrebt.

Vorausgesetzt wird zunächst die formale Logik, wie sie von Aristoteles zuerst gelehrt ist und seitdem unverändert sich erhalten hat. Aus diesem Grunde glaubt sie Kant um so unbedingter zu Grunde legen zu dürfen. Er selbst spricht sich so darüber aus (Vorrede zur 2ten Ausg. d. Kritik d. r. V. Siehe immer Kants Werke, herausgegeben von Hartenstein, II, 12.):

„Daß die Logik diesen sicheren Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei, läßt sich daraus ersehen, daß sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegschaffung einiger entbehrlichen Subtilitäten, oder deutlichere Bestimmung des Vorgetragenen als Verbesserungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wissenschaft gehört. Merkwürdig ist noch an ihr, daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint.“

Die zweite Voraussetzung macht Kant in der Psychologie, indem er sich in eine theils negative, theils positive Beziehung zu den drei Hauptrichtungen der früheren Philosophie, der deutschen, englischen und französischen setzt, und zwar diese drei Flüsse in sich zusammenfließen läßt zu einem gemeinsamen Strome, dabei aber doch so manches Vorurtheil mit überkommt. So hat er aus der Wolf'schen Philosophie zuerst die Eintheilung der Wissenschaften und der Seelenvermögen in theoretische und practische angenommen, und erst in der Folge eine dritte Seite, gleichsam zur Vermittelung der dualistischen Gegensätze, hinzugefügt; er schwankt überhaupt zwischen der Zweiheit und Dreiheit. Wenn in Kant sich die Vernunft denkt, und zwar ebenso bezweifelt, als sich erkennt, d. h. sich kritisirt, so geschieht das so, daß sich das Ich als Subject (als Denkendes) und als Object (als Gedachtes) voraussetzt, aber nicht als dasselbe; sondern das logisch denkende, aristotelische Ich kritisirt das moderne Ich, welches aus einer theoretischen und practischen Vernunft besteht und auch eine Urtheilskraft hat. Von einer Kritik des Ich ist gar keine Rede.

Aus der französischen Schule stammen die Ideen der staatsbürgerlichen Gleichheit und Freiheit und der Kosmopolitismus; was aber die englische Philosophie betrifft, so hat Kant besonders die skeptischen Argumente des Hume widerlegt, indem er sie allgemein durchführte. Doch giebt sich Kant über alles dieses wenig Rechenschaft; außer der oben erwähnten Vorrede, worin er noch von seiner Methode spricht als von einer dem Naturforscher nachgeahmten, wo auch das Experiment letzlich entscheide, sind nur wenige Seiten am Ende der Kritik d. r. Vernunft (**II, 633.**), „die Geschichte der reinen Vernunft" überschrieben, einer Erläuterung des Standpunctes gewidmet. Es wird davon ausgegangen, daß die Metaphysik schon sehr zeitig cultivirt worden sei, wovon die Theologie und die Moral die zwei Triebfedern waren; dennoch sei sie zu kei-

nem Resultate gekommen, vielmehr vielfachen Revolutionen unterworfen gewesen, und zwar in dreifacher Absicht:

1) „In Ansehung des Gegenstandes aller unserer Vernunfterkenntnisse waren einige blos Sensual-, andere blos Intellectualphilosophen. Epikur kann der vornehmste Philosoph der Sinnlichkeit, Plato des Intellectuellen genannt werden.“ (II, 634.)

2) „In Ansehung des Ursprungs reiner Vernunfterkenntnisse, ob sie aus der Erfahrung abgeleitet, oder unabhängig von ihr in der Vernunft ihre Quelle haben. Aristoteles kann als das Haupt der Empiristen, Plato aber der Noologisten angesehen werden. Locke, der in neueren Zeiten dem Ersteren, und Leibnitz, der dem Letzteren, (obzwar in einer genugsamen Entfernung von dessen mystischem Systeme) folgte, haben es gleichwohl in diesem Streite noch zu keiner Entscheidung bringen können.“ —

3) „In Ansehung der Methode. Wenn man etwas Methode nennen soll, so muß es ein Verfahren nach Grundsätzen sein. Nun kann man die jetzt in diesem Fache der Naturforschung herrschende Methode in die naturalistische und scientifische eintheilen.“ — — Was die Beobachter der scientifischen Methode betrifft, so haben sie hier die Wahl, entweder dogmatisch oder skeptisch, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, systematisch zu verfahren. Wenn ich hier in Ansehung der ersteren den berühmten Wolf, bei der zweiten David Hume nenne, so kann ich die übrigen meiner jetzigen Absicht nach ungenannt lassen. Der kritische Weg ist allein noch offen.“ (II, 635.)

Man sieht hieraus, daß Kant die Nothwendigkeit des Kriticismus keineswegs begriffen hat; er wandte sich zu dieser Methode, weil keine andere mehr offen war, weil er nur so alle die Entweder Oder umgehen zu können hoffte. Mit der größten Unbefangenheit führt er den Leser ohne Weiteres auf

seinen Standpunct, ohne zu zeigen, wie man dahin kommen müsse und könne; er stellt ihn mitten in seine ziemlich trockenen Deductionen hinein. Um so weniger unbefangen ist das Denken, welches nicht so ohne Umstände an die Dinge herangeht, um sie zu begreifen, sondern erst sich selbst untersucht, um zu sehen, wie weit es sich zutrauen dürfe, etwas zu wissen; denn an der Möglichkeit eines richtigen, logischen Denkens wird nicht gezweifelt, sondern nur ergründet, wie weit man es practisch anwenden dürfe. Die Kritik, (die Thätigkeit des ganzen Ich,) ist der Lebensnerv der Kantischen Philosophie; erst jetzt kommt der Verstand zur Vernunft und sieht ein, daß er nur scheiden und sondern, also nur Zusammengesetztes denken, d. h. zersetzen kann, während das Einfache, das Wahre, das An-sich ihm entgeht. Wenn nun das Erkennen sich erkennen will, so muß es sich ebenfalls als Zusammengesetztes voraussetzen, um sich kritisch zerlegen zu können; der Verstand also, sobald er sich denkt, zerfällt in erscheinenden Verstand und in Verstand-an-sich, und nur der Verstand-an-sich darf reine Vernunft genannt werden, nämlich als die Grenze, als das leere Jenseits des Verstandes. Der Titel: „Kritik der reinen Vernunft" ist sonach ganz ungeschickt und falsch; denn nur der Verstand kritisirt sich und zerlegt sich in den empirischen Verstand und in die reine Vernunft, welche als Einfaches, als Jenseits nicht mehr erkannt werden kann.

Uebrigens unterscheidet Kant zwischen erkennen und denken (II, 23.):

„Einen Gegenstand erkennen, dazu wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugniß der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweisen könne. Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Object cor-

respondire oder nicht. Um einem solchen Begriffe aber objective Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erstere war blos die logische,) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnißquellen gesucht zu werden, es kann auch in practischen liegen."

Worin kann nun nach allem, was wir bisher erörtert haben, die theoretische Philosophie bestehen? Nur darin, daß nachgewiesen wird, sie sei unmöglich, sie habe keine Ansprüche darauf, das Wahre zu erkennen. Ihr negativ-positiver Nutzen liegt darin, daß durch die kritische Vernichtung der Verstandesmetaphysik Platz für den Glauben gemacht wird, d. h. für die practische Vernunft, welche nach Kant allein berechtigt ist zu herrschen, und welche erst den Verstand demüthigt, ehe sie selbst sich auf den Thron setzt. Das Kantische Ich ist wesentlich ein practisches, handelndes, moralisches, seine Natur nur der freie Wille, dem der Verstand und die Urtheilskraft dienen müssen. Darum erhalten wir statt der Erkenntniß nur Postulate, statt der Gedanken Handlungen, statt der Metaphysik des Seins eine Metaphysik der Sitten, statt der absoluten Wahrheit ein absolut Gutes und Heiliges.

Wenn die griechische Weltanschauung eine Vergötterung des lebendig Schönen war, ist dagegen die Kantische Philosophie ein fanatischer Cultus des Guten, der reinen, absoluten Moralität, und zwar ist er fanatisch, indem er das Schöne und Wahre nicht nur nicht anerkennt, sondern in seinen Dienst nimmt, indem er Alles beherrscht und Allem seine Selbständigkeit und seinen ureigenen Character nimmt. Und zwar ist dies ebenso objectiv, als subjectiv der Fall, richtiger, das Uebergewicht der Moral bei Kant spiegelt sich in seiner ganzen Anschauung ab.

Von einer wahren Einheit und Versöhnung im Ich kann dabei nicht die Rede sein. Kant geht aus von den drei Grund-

vermögen, welche das Ich hat, oder zunächst nur von den beiden Seiten der Theorie und der Praxis, wie schon oben erwähnt wurde. Aber er bedenkt nicht, daß in seiner Theorie auch Praxis, und in seiner Praxis Theorie nothwendig ist; beide sind Abstractionen, wie alle Vermögen der Seele. Deutlicher ist die Eintheilung der Philosophie in solche, welche Naturbegriffe, und in solche, welche den Freiheitsbegriff zum Princip hat. So heißt es VII, 9:

„Unser gesammtes Erkenntnißvermögen hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe und das des Freiheitsbegriffes; denn durch beide ist es a priori gesetzgebend. Die Philosophie theilt sich nun auch, diesem gemäß, in die theoretische und in die practische."

Bei dieser Gelegenheit weist auch Kant ausdrücklich dem Verstande das Theoretische, der Vernunft allein das Practische zu und läßt so beide ruhig nebeneinander bestehen, den Verstand als Diener, die Vernunft als die Herrin. „Die Möglichkeit, das Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen in demselben Subjecte bewies die Kritik der reinen Vernunft (des reinen Verstandes!), indem sie die Einwürfe dawider durch Aufdeckung des dialectischen Scheines in demselben vernichtet." (VII, 13.) Die Vernunft nämlich, oder das vernünftige Ich ist nur das Jenseits des verständigen Ich, seine unendliche Seite, sein An-sich. So wenig nun jemals Erscheinung und An-sich collidiren können, so wenig kann das erscheinende Ich mit dem Ich-an-sich, der (empirische) Verstand mit der Vernunft in Conflict kommen. Zwischen beiden liegt eine unendliche Kluft. Eben darum ist aber auch das Ich nur als practisches, handelndes und sittliches unendlich, göttlich, unsterblich.

Aus dem Wesen des kritischen Verstandes folgt auch, warum er sich selbst scheidet und vernichtet, auf die Vernunft hinweist, als auf den Verstand-an-sich, und diese Vernunft mit

ihren Dingen-an-sich ganz unbefriedigt verläßt. Sie soll leer sein und allen ihren Inhalt aus der practischen Philosophie entnehmen und erhalten, weil nach Kant nur das Gute und Heilige absolut sein soll.

Merkwürdig ist nun aber die Art, wie Kant selbst die unendliche Scheidewand niederreißt, die er im Vorigen so entschieden aufbaut (VII, 13.):

„Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffes, als dem Uebersinnlichen befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann; so soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. — Also muß es doch einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff practisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch practisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der einen zu der nach Principien der anderen möglich macht."

Weiter unten heißt es aber (VII, 15.):

„Allein in der Familie der oberen Erkenntnißvermögen giebt es doch noch ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft. Dieses ist die Urtheilskraft."

In dieser Weise geht Kant fast wider Willen über die Zweiheit zur Dreiheit fort, ein characteristisches Kennzeichen

seines Kriticismus, der überall scheidet, aber dann im Gefühle der Richtigkeit des Dualismus überall nach einem Dritten, nach einem Uebergange sucht. Aber dieses Dritte bleibt wieder nicht von der Kritik verschont, sondern es wird in zwei Theile zerlegt, und dadurch, daß von ihnen der eine dem ersten, der andere dem zweiten Hauptheile zugeschrieben wird, stellt sich die Zweiheit wieder her. Nämlich das dritte, der Uebergang vom Verstande zur Vernunft ist die Urtheilskraft; sie zerfällt in die ästhetische und teleologische, indem sie einmal frei nach außen wirkt, und dann von außen, von der Natur bestimmt wird. Es bleiben also die beiden Gebiete trotzdem ewig getrennt; nur soll ewig ein Uebergang sein, aber jeder Uebergang ist ein Zusammengesetztes und kann, ja muß kritisch zerlegt werden in seine Erscheinung und in sein An-sich. Mit anderen Worten: Wahrhaft unendlich ist nur der Uebergang und die Kritik, oder das Sollen als ein doppeltes Postulat: Es soll das Sein sein, und das Nichtsein soll nicht sein, wobei zugegeben wird, daß das Sein nicht ist und das Nichtsein ist.

Der Dualismus ist für die Kantische Philosophie eine Lebensbedingung; sie hat ihn erst bis zur Spitze getrieben, ja den Muth gehabt, ihn als unendlich zu setzen, nämlich in der Theorie. Dagegen ist er vernichtet in der practischen Philosophie, welche vom ganzen Ich (dem endlich-unendlichen) ausgeht und so auch die Einheit Gottes und der endlichen Welt postulirt. Doch hierauf werden wir später kommen und finden, daß Alles auf der Voraussetzung eines freien sittlichen Selbstbewußtseins beruht, und, da nur das Wollen-an-sich gut und heilig sein kann, die ganze Lehre auf ein ewiges Wollen und Sollen, das kein Ende findet, hinausläuft. Damit ist allerdings der Gegensatz von Diesseits und Jenseits aufgehoben, dieses nur noch die Fortsetzung von jenem, aber auch die Versöhnung wird auf unendliche Zeit vertagt.

Betrachten wir nun etwas näher die negative Seite von Kant, so erscheint er als die Consequenz des mittelalterlichen Verstandes, dessen Wesen er als Kriticismus auffaßt. Dem Verstande-an-sich, dem reinen, logischen Denken kann die Kritik nicht beikommen, weil es einfach ist. So wie es aber übergeht, also etwas denkt, z. B. sich selbst, so wird es zweifach, zusammengesetzt und erscheinend, und hat sich der Kritik zu unterwerfen, welche zunächst untersucht, ob endliches Denken vorhanden ist und woraus es entspringt. Es steht nun nach Kant zweierlei fest, nämlich daß es in der Erfahrung keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit geben könne und daß trotzdem allgemeine und nothwendige Erweiterungsurtheile a priori vorhanden sind. Es existirt also ein Uebergang vom freien Denken zur Erscheinung, nämlich in diesen Sätzen, deren Inhalt nicht aus dem Ich, und deren Form nicht aus der Natur kommen kann. Dagegen hängen die analytischen Urtheile nur vom Denken ab; „denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urtheil abzufassen, und also kein Zeugniß der Erfahrung dazu nöthig habe." (II, 43.) Da nun synthetische Urtheile a priori existiren, so fragt die Kritik: „Wie sind sie möglich?" (II, 49.) Hierauf antwortet die transscendentale Elementarlehre, und zwar zerfällt sie in zwei Theile, in die transscendentale Aesthetik und Logik, indem hierbei nach Anleitung der empirischen Psychologie die Beziehung des Erkennenden auf die Gegenstände als eine doppelte, als Anschauung (Wahrnehmung) und als Denken gefaßt und das Denken in Analytik und Dialectik getrennt wird.

Bei Kant selbst herrscht hier durchgängig die Zweitheiligkeit; Hegel dagegen giebt drei Theile an: Transscendentale Anschauung, Logik und Dialectik, und beruft sich dabei auf Kant, welcher sagt: Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Ver-

nunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird; den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen." (Hegel's Gesch. d. Phil. 2. Aufl. III, 519.)

Streng genommen ist das, was Hegel als die dritte Seite, als die vernünftige annimmt, nämlich das Vermögen, das Besondere im Allgemeinen zu erkennen, also in der Praxis zu urtheilen und die Wahrheit zu erkennen, die Grenze der Theorie und der Praxis, des Verstandes und der Vernunft, also der Punct, wo der Verstand über sich hinausgeht zur Idee, sich aber nothwendig in Widersprüche verwickelt und damit sich selbst das Urtheil spricht. Denn im Urtheilen wird die Theorie practisch, die Praxis theoretisch; es ist die Grenze von beiden.

Außerdem ist die Dialectik nicht positiv, sondern negativ, eine Kritik der Dialectik, d. h. eine Lehre sich vor vernünftigen Urtheilen zu hüten. Und ausdrücklich heißt es (II, 88.), daß unsere Erkenntniß aus zwei Grundquellen entspringt, aus dem Empfinden und Denken. Die Beziehung des Ich und des Gegenstandes ist also eine doppelte, indem das Ich in der Empfindung leidet, im Denken seine Spontaneität bewährt. Aber in beiden sind zwei Momente aufzuweisen, die subjective Form und der objective Inhalt; denn ich empfinde (denke) etwas, muß man sagen, weil Empfinden und Denken übergehende Zeitwörter sind. Die allgemeine Form nun alles Empfindens ist Raum und Zeit, so daß schlechterdings nichts angeschaut werden kann ohne sie; selbst indem ich mich empfinde, bin ich räumlich und zeitlich.

Wie das Anschauen hat auch das Denken seine eigenthümlichen Formen, welche erst mit dem Inhalte zusammen Allgemeinheit und Nothwendigkeit geben, während sie an sich nur leere Fächer mit Aufschriften sind.

Die Entwicklung dieser „Verstandesformen", welche für die Philosophie die größte Bedeutung haben, geht bei Kant

vollkommen empirisch und ohne Nothwendigkeit vor sich, so sehr er sich auch bemüht, ihr den Anschein einer wissenschaftlichen Ableitung zu geben.

Sein Denken ist eine empirische Function des Ich. Abstrahirt man nun von allem Inhalte und achtet einzig und allein auf die Form, so findet man, daß sich das Denken unter vier Titel bringen läßt, von denen jeder drei Momente umfaßt; nämlich die Urtheile sind:

1) Urtheile der Quantität (allgemeine, besondere, einzelne),
2) der Qualität (bejahende, verneinende, unendliche),
3) der Relation (kategorische, hypothetische, disjunctive),
4) der Modalität (problematische, assertorische und apodictische. (II, 103.)

Es ist dies fast nur eine Zusammenstellung der Urtheilsarten, wie sie in der empirischen Logik vorkommen. Die Denkformen verwandelt nun die reine Synthesis in eben so viele Verstandesbegriffe oder Kategorien. Sie verdanken zwar ihr Dasein zunächst dem Aristoteles. „Da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien (Prädicamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünf aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postprädicamente hinzufügte. Allein seine Tafel blieb noch immer mangelhaft.“ (II, 111.) Dabei findet Kant noch zu bemerken, „daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei sind, welches ebensowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie sein muß.

Steht nun soviel über die Kategorien als Verstandesformen fest, so zeigt sich aber nun eine Schwierigkeit, die wir in dem Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjective Bedingungen des Denkens sollen objective Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der

Gegenstände abgeben; denn ohne Functionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden.“ (II, 122.) Es bleibt hier nichts Anderes übrig, als anzunehmen, — gegen Locke und Hume, — „daß der Verstand selbst durch seine Begriffe Urheber der Erfahrung ist.“ Denn mannigfaltige Vorstellungen können wohl durch Empfindung und Affection gegeben werden, „allein die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch die Sinne in uns kommen und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese zum Unterschiede von der Sinnlichkeit Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen oder nichtsinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung, — ein Actus der Selbstthätigkeit.“ (II, 127.)

Es hat seine Bedeutung, wenn hier Kant von einer Verstandeshandlung, von einem Acte der Selbstthätigkeit spricht; denn diese Ausdrücke weisen deutlich darauf hin, daß er das Ich wesentlich als handelndes und selbstthätiges begreift, selbst in der Theorie. Wir stehen überhaupt jetzt im Mittelpunct seiner Kritik, wo die Natur des Ich einer Forschung unterworfen wird. Das Auseinander der Empfindungen und Wahrnehmungen erhält nämlich nun erst einen Punct, um den es sich lagern kann, eine Einheit im Ich, das Kant ebenfalls als eine Verbindung faßt, indem er unter Verbindung „die Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen“ versteht. (II, 128.) In sofern ist die Einheit nicht an sich, sondern nur in der Vorstellung, also äußerlich und zufällig, und das Verbundene hat damit zwei Seiten, indem es für sich auseinander, und für die Vorstellung Eins ist. Das Ich ist dem-

nach Eins, indem es sich als Eins vorstellt, oder, wie sich Kant ausdrückt, indem das „Ich denke" alle meine Vorstellungen begleitet. In diesem Worte: Begleitung, (an dem Hegel Anstoß nimmt,) wird das Aeußerliche des Verhältnisses treffend wiedergegeben; hier steht das Bewußtsein, die Spontaneität, da stehen alle die vielen Vorstellungen, welche aber vom Ich stets begleitet und so mit einander verbunden werden, so daß alle die vielen vorstellenden Ich's doch nur Ein Ich ausmachen. Denn Eins muß das Selbstbewußtsein sein, „sonst würden die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, nicht insgesammt meine Vorstellungen sein." (II, 129.) Ebenso könnte man von den verschiedenen Erscheinungen auf Ein Ding schließen, nämlich so: Wenn ich sage, das Ding erscheint so und so und so, — muß ja wohl das Ding Ein Ding sein, sonst könnte ich ihm nicht drei Erscheinungen zuschreiben! Es wären nicht seine Erscheinungen!

Der tiefere Grund liegt darin, daß Kant die Vielheit und Einheit des Endlichen nicht zur Allheit zusammennahm und versöhnte, sondern beide nur nebeneinanderstellte und mechanisch verband, was er sich so vorstellt, als begleite die Einheit die Vielheit. Er hat nicht begriffen, daß die Einheit selbst sich zur Vielheit entfalten muß, daß die Eins aus sich herausgeht, um im Zählen zur wahren Eins zu kommen. Denn die vielen Eins sind nicht die rechten, sondern nur Nullen, welche für Eins sind.

Das Ich zerfällt bei Kant in viele Denkacte, welche zusammengehalten werden durch das spontane Denken, also in ein erscheinendes Ich und in ein Ich-an-sich, das Bewußtsein in ein absolutes Selbstbewußtsein und in ein empirisches Bewußtsein. „Das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjects." (II, 129.) Dagegen

ist „durch das Ich, als einfache Vorstellung, nichts Mannigfaltiges gegeben und eben darum sind zur erfahrungsmäßigen Wahrheit beide Factoren nöthig, nämlich auf dem Standpuncte des menschlichen Verstandes, der nicht anschaut, sondern blos denkt." (II, 133.)

Nothwendig aber wird durch die Thätigkeit dieses Denkens jedes (gedachte) Ding geschieden in das Ding selbst und in seine Erscheinung, so daß in der Theorie ein leeres Subject stets nur viele Prädicate hat, und die Beziehung nur eine äußerliche Verbindung bleibt. Man muß deßhalb eingestehen, daß Kant die Consequenzen des verständigen Denkens gezogen hat; es ist nichts übrig gelassen, das er nicht unterschieden und in sich getheilt hätte, so daß die ganze Welt in eine geistige und sinnliche getrennt und diese von jener durch eine unübersteigliche Schranke geschieden wird, durch eine Schranke, welche durch den Verstand selbst mitten hindurch geht. Es liegt eine Kühnheit darin, daß das Denken sich selbst kritisirt und sich nicht scheut, zu zeigen, daß es nur ein endliches Vermögen und unfähig ist, die Wahrheit zu erkennen, daß also alle theoretische Philosophie gar keine Philosophie ist, keine Wissenschaft des Unbedingten und Absoluten. Freilich steht genau genommen dieser kritische Verstand, indem er seine Schranken objectiv nachweist, selbst an seiner Grenze und will Vernunft werden, mit dem Bewußtsein, daß er sein Ziel (wenigstens auf dem Gebiete der Theorie) niemals ereichen kann.

Die weitere Ausführung, wie die Kategorien mit der Anschauung durch das transscendentale Schema vermittelt werden, u. s. w., müssen wir der Geschichte der Philosophie überlassen, dagegen aber hier einen Blick auf die transscendentale Dialectik werfen, welche eben darstellen will, wie der über sich hinausgetriebene Verstand als Vernunft nothwendig die Einheit der früher geschiedenen Objecte der Erkenntniß herzustellen sucht. Und zwar heißen die Gegenstände der Vernunft trans-

scendentale Ideen und lassen sich leicht unter drei Klassen bringen, „davon die erste die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjects, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält.“ (II, 303.) So nothwendig nun auch diese Ideen von der Vernunft erzeugt werden, kann man doch sagen, der Gegenstand derselben sei etwas, wovon man keinen Begriff hat. (307.) „Besser würde man sich noch und mit weniger Gefahr des Mißverständnißes ausdrücken, wenn man sagte: daß wir von dem Object, welches einer Idee correspondirt, keine Kenntniß, obzwar einen problematischen Begriff haben können.“ (307.) Mit Nothwendigkeit weist so der Verstand auf die Vernunft hin als auf die Seite seiner Unendlichkeit; diese aber, sobald sie anfängt zu denken, zu schließen und zu beweisen, fällt in den Verstand zurück, so daß lauter Widersprüche entstehen müssen (Paralogismen, Antinomien und Ideal). Statt nun aus diesen Erscheinungen die Nothwendigkeit der Dialectik zu begreifen, zieht Kant vielmehr daraus den Schluß, daß sich die Vernuuft fortan alles Denkens der Wahrheit (des Seins) zu enthalten habe, weil sie niemals ein Ding-an-sich zu erkennen vermöge.

Bei Gelegenheit der Paralogismen wird nun der Begriff „Ich“ näher erörtert, und da dieser für das ganze Bewußtwerden der Hauptbegriff ist, so müssen wir schon den Weg, welchen Kant einschlägt, etwas genauer verfolgen.

Nachdem von Paralogismen überhaupt gesprochen ist, heißt es weiter (II, 309.):

„Jetzt kommen wir auf einen Begriff, der oben in der allgemeinen Liste der transscendentalen Begriffe nicht verzeichnet worden und dennoch dazu gezählt werden muß, ohne doch darum jene Tafel im Mindesten zu verändern und für mangelhaft zu erklären. Dieses ist der Begriff, oder wenn man

lieber will, das Urtheil: Ich denke. Man sieht aber leicht, daß er das Vehikel aller Begriffe überhaupt, und mithin auch der transscendentalen sei, und also unter diesen jederzeit mitbegriffen werde, und daher ebensowohl transscendental sei, aber keinen besonderen Titel haben könne, weil er nur dazu dient, alles Denken, als zum Bewußtsein gehörig, aufzuführen. Indessen so rein er auch vom Empirischen (dem Eindrucke der Sinne) ist, so dient er doch dazu, zweierlei Gegenstände aus der Natur unserer Vorstellungskraft zu unterscheiden. Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des inneren Sinnes und heiße Seele. Dasjenige, was ein Gegenstand äußerer Sinne ist, heißt Körper. Demnach bedeutet der Ausdruck: Ich als ein denkend Wesen, schon den Gegenstand der Psychologie, welche die rationale Seelenlehre heißen kann, wenn ich von der Seele nichts weiter zu wissen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung, (welche mich näher und in concreto bestimmt,) aus diesem Begriffe Ich, sofern er bei allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann."

„Die rationale Seelenlehre ist nun wirklich ein Unterfangen von dieser Art", indem nicht das geringste Empirische als Bedingung zu Grunde gelegt, sondern alles auf dem einzigen Satze: Ich denke, erbaut wird. Dieses: „Ich denke, ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit entwickeln soll" (310.), und zwar sind es vier Stücke, — nach Anleitung der vier Hauptkategorien, — welche erschlossen werden: Substanz, Einfachheit, Einheit und das Verhältniß zur Außenwelt, aus denen dann das Uebrige (Immaterialität, Incorruptibilität, u. s. w.) von selbst folgt.

„Hierauf beziehen sich nun die vier Paralogismen einer transscendentalen Seelenlehre, welche fälschlich für eine Wissenschaft der reinen Vernunft von der Natur unseres denkenden Wesens gehalten wird. Zum Grunde derselben können wir aber nichts Anderes legen, als die einfache und für sich

selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet . . . . (312.) Es muß aber gleich anfangs befremdlich scheinen, daß die Bedingung, unter der ich überhaupt denke und die mithin blos eine Beschaffenheit meines Subjects ist, zugleich für Alles, was denkt, gültig sein solle und daß wir auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodictisches und allgemeines Urtheil zu gründen uns anmaßen können, nämlich: daß Alles, was denkt, so beschaffen sei, als der Ausspruch des Selbstbewußtseins es an mir aussagt." Und dann läßt sich überhaupt aus dem bloßen Denken noch gar kein Object erkennen, sondern nur dadurch, daß ich die Vielheit der Anschauung auf die Einheit des Bewußtseins beziehe. (314.) Darum vermag auch weder der Materialismus, noch der Spiritualismus durch das einfache Selbstbewußtsein die Art zu bestimmen, wie ich existire, ob als Substanz oder als Accidenz. (322.)

„Der dialectische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechslung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt." (326.)

Mit Recht macht Kant in dieser Weise dem haltlosen Gerede über ein Seelending ein Ende. Freilich nimmt er ihm nur allen Inhalt und die Möglichkeit, Inhalt zu bekommen; das Ding-an-sich läßt er bestehen, ja er vertröstet es auf die practische Philosophie, welche die Leere erfüllen wird.

Muß die Lösung des Hauptproblemes eine halbe genannt werden, so ist die Erklärung des Zusammenhanges (Commercium!) von Leib und Seele ganz ungenügend. Es heißt nämlich so (II, 326.):

„Die Schwierigkeit, welche diese Aufgabe veranlaßt hat, besteht, wie bekannt, in der vorausgesetzten Ungleich-

artigkeit des Gegenstandes des inneren Sinnes (der Seele) mit den Gegenständen äußerer Sinne, da jenem nur die Zeit, diesen auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anschauung anhängt. Bedenkt man aber, daß beiderlei Art von Gegenständen hierin sich nicht innerlich, sondern nur sofern eines dem anderen äußerlich erscheint, von einander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet die Schwierigkeit, und es bleibt keine andere übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sei, welche zu lösen ganz außer dem Felde der Psychologie, und, wie der Leser nach dem, was in der Analytik von Grundkräften und Vermögen gesagt worden, leicht urtheilen wird, ohne allen Zweifel auch außer dem Felde aller menschlichen Erkenntniß liegt."

Von der größten Wichtigkeit würde aber die folgende Stelle sein, wenn nicht — gerade zur Unzeit! — eine Lücke im Manuscripte wäre. Sie lautet (**III, 474.**):

„Betrachten wir (aber) Körper sowohl als Seele nur als Phänomene, welches, da beide Gegenstände der Sinne sind, nicht unmöglich ist, und bedenken, daß das Noumenon, was jener Erscheinung zum Grunde liegt, d. i. der äußere Gegenstand, als Ding an sich selbst, vielleicht ein einfaches Wesen sein möge" — — —

Aus den folgenden Worten: „wenn auch Seele und Körper als zwei specifisch-verschiedene Substanzen angenommen werden" geht hervor, daß Kant an die Möglichkeit Einer specifisch nicht verschiedenen Substanz gedacht hat, an der Denken und Sein nur Arten der Erscheinung sind.

Am Schlusse dieser ganzen Partie kommt Kant noch einmal auf das Wesen des Denkens zurück, und zwar in folgender Weise (**II, 327.**):

„Der Satz: Ich denke, oder Ich existire denkend, ist ein empirischer Satz. Einem solchen aber liegt empirische Anschauung, folglich auch das gedachte Object als Erscheinung zum Grunde, und so scheint es, als wenn nach unserer Theorie die Seele ganz und gar, selbst im Denken, in Erscheinung verwandelt würde und auf solche Weise unser Bewußtsein selbst als bloßer Schein in der That auf Nichts gehen müßte.

Das Denken für sich genommen ist blos die logische Function, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer blos möglichen Anschauung, und stellt das Subject des Bewußtseins keineswegs als Erscheinung dar, blos darum, weil es gar keine Rücksicht auf die Art der Anschauung nimmt, ob sie sinnlich oder intellectuell sei. Dadurch stelle ich mich mir selbst weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Object überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahire."

Wir haben hier eine von den seltenen Stellen, wo statt der gewöhnlichen Scheidung in Entweder und Oder ein Drittes, über die Gegensätze Erhabenes behauptet wird, und zwar ein Positives. Leider hat Kant diese Ahnung des Wahren nicht weiter verfolgt und so geht dieses Denken überhaupt, nicht des Dinges-an-sich, nicht des erscheinenden Dinges, sondern des Dinges schlechtweg ohne Resultate spurlos vorüber. Die beiden Seiten des Satzes: Ich denke, bleiben nebeneinander stehen, einmal denke ich rein und dann existire ich denkend, ich habe ein empirisches und ein reines Bewußtsein. (328.)

So ist denn das Resultat des Kriticismus die immerhin wichtige Lehre, daß Alles zwei Seiten hat, eine Seite des Ansichseins, der Einheit, und der Vielheit in seinen Erscheinungen. Hiervon ist nichts empirisch Gegebenes ausgenommen, auch nicht die Seele, das Bewußtsein, das Ich — und das Denken. Die Vernunft erkennt nur, daß die Dinge-an-sich sind,

aber nicht, was sie sind; denn sobald sie etwas sind, sind sie für uns, also Erscheinung und nicht an-sich. Freilich folgt auch, daß die Dinge, wenn sie nur für sich sind, nicht für uns oder Nichts, mithin auch für uns alle gleich sind und ununterscheidbar.

Auf eine etwas andere und tiefere Weise, als in der Kritik der reinen Vernunft, hat Kant seine Grundideen in der Schrift: Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, ausgesprochen. Besonders die Stelle (III, 256.) verdient die höchste Beachtung, wo er vom eigentlichen Subjecte aller Substanzen, später vom absoluten Subjecte handelt. Vom Ich aber sagt er, daß es zwar kein Prädicat von einem anderen Dinge, aber eben so wenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjects, sondern nur, wie in allen anderen Fällen, die Beziehung der inneren Erscheinungen auf das unbekannte Subject derselben sei.

Uebergang zur practischen Philosophie.

Nachdem Kant dem Verstande und dem theoretischen Erkennen die Endlichkeit aller Wahrheit nachgewiesen und durch dieses für die Vernunft nur negative Verfahren dem Glauben Platz gemacht hat, unternimmt er es, auf den Trümmern der alten Metaphysik die der Sitten zu erbauen. Damit hat er die Grenze überschritten und sich auf das jenseitige Gebiet gestellt, von dem er bisher nur erkennen konnte, daß es ist. Jetzt erst kommt die Vernunft zu ihrem Rechte, zu ihrer Herrschaft; „denn die (reine practische) Vernunft führt das Primat, sie bestimmt, als das Vermögen der Principien, das Interesse aller Gemüthskräfte, das ihrige aber sich selbst." (IV, 240.) „Der speculativen Vernunft aber untergeordnet zu sein und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen practischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt practisch

ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im practischen Gebrauche allein vollständig ist." (242.)

In diesen Worten ist auf das deutlichste die subjective Willkühr des ganzen Kantischen Standpunctes ausgesprochen. Was für ein Beweis! Weil ich, Kant, die Praxis für die Hauptsache halte, darum ist sie die Hauptsache; sie soll das Primat führen, denn ich will es so. Von einer inneren Nothwendigkeit findet man keine Spur; die Vernunft, welche des Herumirrens auf dem Meere der Theorie überdrüssig wird, hört auf einmal den Jubelruf: Land! Sie untersucht nicht lange, sondern springt vom Verdeck herab und läßt sich's wohl sein, ohne zu ahnen, daß sie ihr schönes Gebäude nur auf einen trügerischen Grund gesetzt hat. Das allgemeine sittliche Selbstbewußtsein, auf das sich Kant stützt, ist eben weiter nichts, als eine Voraussetzung, eine Illusion, eine Annahme, welche den Uebergang aus der Verstandeswelt in die Sinnenwelt bilden soll, aber nicht bildet.

Zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten.

Um nun zunächst zu zeigen, in welcher Weise Kant die Aufgabe löst, positiven Inhalt für die Vernunft zu gewinnen, wollen wir in aller Kürze die Hauptstellen mittheilen:

„Gegenwärtige Grundlegung ist nichts mehr, als die Aufsuchung und Feststellung des obersten Princips der Moralität, welche allein ein, in seiner Absicht, ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht." (IV, 8.)

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für **gut** könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." (IV, 10.)

„Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut.“ (11.) Gleichwohl liegt in der Annahme eines an sich guten Willens etwas Befremdliches; denn „dieser Wille darf zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut, und zu allem Uebrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit die Bedingung sein.“ (14.)

Eine solche Idee des Willens liegt schon im Begriffe der Pflicht, als der Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für's Gesetz. (18.) Die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst findet nur in vernünftigen Wesen statt, und zwar dann, wenn ich nach einer Maxime handle, von der ich wollen kann, sie solle allgemeines Gesetz werden (20.), oder umgekehrt, wenn mein Wille nur vom objectiven Principe, vom Gesetz aller vernünftigen Wesen bestimmt wird, vom kategorischen Imperativ. (34.)

Schon hier widerspricht sich Kant in seinen Behauptungen. Er ging vom an sich guten Willen aus und muß jetzt schon zugeben, daß ein vollkommen guter Wille allerdings wohl unter objectiven Gesetzen (des Guten) stehen würde, aber nicht als durch das Gesetz genöthigt vorgestellt werden darf, weil er sich von selbst bestimmt. (35.) Danach giebt es denn zweierlei „gute Willen“, einen, der wirklich gut ist, und einen zweiten, der ein guter Wille sein will. Für den heiligen Willen giebt es keinen Imperativ, denn bei ihm sind Sollen und Wollen identisch, oder, wie Kant sagt, „das Sollen ist hier am unrechten Orte.“ „Daher sind Imperative nur Formeln, das Verhältniß objectiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens auszudrücken.“ (35.) Von irgend einem Inhalte kann dabei nicht die Rede sein, vielmehr wird sich Alles auf den unbe-

bingten Imperativ reduciren, der nicht die Materie der Handlung betrifft, sondern ihre Form und ihr Princip, weil das wesentlich Gute in der Gesinnung besteht. (38.) Dieser Imperativ der Pflicht oder der Sittlichkeit lautet nun: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte." (44.) Allein jede Handlung ist endlich und beschränkt, wie auch jede Maxime; mithin kann sie nie allgemeines Naturgesetz werden sollen, noch weniger werden, und es scheint also der Imperativ nur ein formales Princip zu enthalten und nicht mehr zu sagen, als: Du sollst wollen oder Du willst sollen, d. h. sich zu widersprechen, oder aber anzurathen: Thue gar nichts, sondern berufe dich auf deinen guten Willen, auf deine Gesinnung!

Dem Kant selbst scheint bei seinem kritischen Bestreben bange zu werden, da er sich mit den Worten unterbricht: „Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen mißlichen Standpunct gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird" (49); es soll ein Drittes sein, welches das Weder-Noch des Verstandes überwindet und auf sich selbst sein Sein und seine Natur gründet. Denn „gesetzt, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. practischen Gesetzes liegen.

Nun sage ich: Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existirt als Zweck an sich selbst, nicht blos als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen — — Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden." (IV, 51.) „Die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst." (53.) Indem aber die Vernunft durch kein Interesse

bestimmt, an kein Gesetz gebunden, sondern nur ihrer eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen ist, hat sie Autonomie des Willens (57.), und diese ist das oberste Princip aller Sittlichkeit. (66.)

Der Schlüssel aber zur Erklärung dieser Autonomie ist der Begriff der Freiheit (73.), als der Unabhängigkeit des Willens von fremden ihn bestimmenden Ursachen. „Die angeführte Erklärung der Freiheit ist negativ, und daher um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein positiver Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. — — Die Naturnothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas Anderes die wirkende Ursache zur Causalität bestimmte; was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Princip der Sittlichkeit; also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.“ (IV, 74.)

Daß von einem theoretischen Beweise der Freiheit nicht die Rede sein könne, giebt Kant zu; sie „muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden.“ Freilich „zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist“ (78.), und es bleibt nur Ein Ausweg übrig, nämlich zu suchen, ob wir, wenn wir uns durch Freiheit, als a priori wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunct einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen

als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, vorstellen." (78.) In der That hat auch das Ich zwei Seiten und gehört zwei Welten an; „wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt, und erkennen die Autonomie des Willens sammt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig." (81.) „Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält, — — so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft — — — unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem gemäßen Handlungen als Pflichten ansehen müssen." (82.) Ja, mein Handeln würde jederzeit der Autonomie des Willens gemäß sein, wenn ich mich nicht auch als ein Glied der Sinnenwelt anschaute. Das moralische Sollen ist also eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt, und wird nur sofern von mir als Sollen gedacht, als ich mich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachte. (83.) Daß aber der Mensch frei und zugleich ein Stück der Natur nicht nur sein kann, sondern sein muß, das zu zeigen, ist die unnachlaßliche Aufgabe der speculativen Philosophie; diese Pflicht liegt ihr ob, damit sie der practischen freie Bahn schaffe. (IV, 85.) „Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein Standpunct, den die Vernunft sich genöthigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als practisch zu denken. (87.) Wie reine Vernunft practisch sein könne, oder wie Freiheit möglich sei, bleibt unerklärlich, weil der reine Wille die Grenze, das leere Jenseits des von außen Bestimmten ist." Und so begreifen wir zwar nicht die practische, unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbe-

greiflichkeit, welches Alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann (93.)

Kritik der practischen Vernunft.

Nachdem wir so die Grundideen Kants kennen gelernt haben, dürfen wir jetzt kürzer sein, ja wir müssen es, wenn wir Wiederholungen vermeiden wollen.

Zunächst fällt auf, daß hier nicht von einer Kritik der reinen practischen Vernunft die Rede ist. Ueber diesen Umstand erklärt sich Kant selbst so (IV, 110.):

„Hier ist also die erste Frage: ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund derselben sein könne? Nun tritt hier ein durch die Kritik der reinen Vernunft gerechtfertigter, obzwar keiner empirischen Darstellung fähiger Begriff der Causalität, nämlich der der Freiheit ein, und wenn wir anjetzt Gründe ausfindig machen können, zu beweisen, daß diese Eigenschaft dem menschlichen Willen (und so auch dem Willen aller vernünftigen Wesen) in der That zukomme, so wird dadurch nicht allein dargethan, daß reine Vernunft practisch sein könne, sondern daß sie allein, und nicht die empirisch-beschränkte, unbedingter Weise practisch sei. Folglich werden wir nicht eine Kritik der reinen practischen, sondern nur der practischen Vernunft überhaupt zu bearbeiten haben. Denn reine Vernunft, wenn allererst dargethan worden, daß es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik. Sie ist es, welche selbst die Richtschnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs enthält. Die Kritik der practischen Vernunft überhaupt hat also die Obliegenheit, die empirisch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungs-

weise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen."

Ueber alles dieses Hin- und Herreden breitet sich ein gewisses Dunkel, eine nebulose Dämmerung, die freilich nothwendig ist, um eine Metaphysik der Sitten nur möglich zu machen. Kant untersucht zuerst die theoretische Vernunft (den Verstand), halb mit dem Vorsatze, Grenzen finden zu wollen. Wenigstens ist er sehr wohl zufrieden, daß er Alles in Bedingtes und Unbedingtes geschieden hat, in zwei Gebiete, die sich einander nicht widersprechen können, weil sie nirgends zusammenkommen. Diesem analog hätte er nun auch das practische Vermögen untersuchen und finden müssen, daß hier dieselbe Grenze vorhanden ist, daß, sobald man alle empirischen Beweggründe wegräumt und nichts mehr will, man allerdings auch auf ein reines Wollen kommt. Dieses aber hat keinen Inhalt, sondern ist eine bloße Form, ein leeres Vermögen, obzwar a priori mit der Freiheit gegeben, wie auch das reine Denken. Da man nun aber etwas wollen muß, so war zu untersuchen, wie der Wille transscendental wird und unter welchen Formen er übergeht, d. h. die Kategorien des Willens waren herzuleiten, und schließlich hätte eine Dialectik des reinen Willens zeigen müssen, daß man zwar nothwendig auf die Ideen der Freiheit, der Glückseligkeit und der Heiligkeit (des Ideals) kommt, daß man sich aber hüten müsse als endliches, empirisch-bedingtes Wesen diesen Ideen irgend welche Stellung in der Sinnenwelt einzuräumen. Sie sind zwar da, aber nicht für uns Menschen; die Freiheit bleibt immanent, d. h. ohne Folgen auf das wirkliche Handeln, die Glückseligkeit unerreicht und die Heiligkeit ewig ein Jenseits für den Menschen, weil ewig sein Wollen und Sollen getrennt, der freie, vernünftige Wille nur ein Jenseits und die Grenze des bedingten ist. Diese Consequenzen mußte der Bürger zweier Welten ziehen; allein Kant — wollte nicht. Statt vom rei-

nen Willen an sich geht er ohne Weiteres vom guten aus, d. h. doch wohl von einem Willen, der das Gute will, also etwas. Hiermit ist urplötzlich ein fester Inhalt gegeben und zugleich ein Drittes ausgesprochen, was die bisher getrennten Welten mit einander zusammenbringt, das Gute, was sowohl ein Object des göttlichen, wie des menschlichen Willens ist. Mit der größten Willkühr schlägt Kant den umgekehrten Weg ein, als er früher genommen hatte, nennt seine willkührlichen subjectiven Forderungen Postulate der Vernunft, welche bei ihm mit dem Willen Eins, nur im Practischen eine wahre Vernunft ist, — und erbaut sich auf einem fingirten Boden die Metaphysik der Sitten, ein richtiges Luftschloß.

Zwar scheint die practische Philosophie die theoretische nur fortzusetzen; theoretisch widersprechen können sie sich ohnehin nicht, aber jene postulirt, was diese verworfen, jene vereint, was diese geschieden, jene vernichtet wieder, was diese gebaut, und ebenso baut jene wieder, was diese vernichtet hatte. Da aber die practische Vernunft das Primat führen soll, so wird ihr hauptsächlich die Rolle des Baumeisters, der theoretischen Vernunft aber die Rolle eines Handlangers zufallen. Streng genommen müßte die Vernunft das Amt der obersten Richterin verwalten und als solche das Denken, das Wollen und das Urtheilen als empirisch-bedingte Vermögen kritisiren. Dann wäre Einheit im Ganzen. Bei Kant ist die practische Vernunft selbst über alle Kritik erhaben, wie er es selbst ausspricht. (S. oben.)

Die Hauptstützen des Systemes sind die Begriffe Sollen und Wollen, und diese in die Wissenschaft eingeführt zu haben, bleibt immerhin ein unendliches Verdienst Kants, wie auch, daß er den Satz entschieden aufstellte: Die Vernunft ist Zweck an sich selbst. Sein Hauptfehler aber ist, daß er nur in der Moralität die Immanenz der Vernunft gefunden hat, und daß sein Sollen in einen unendlichen Prozeß hinaus-

läuft. Der Dualismus bleibt, obgleich er weder sein will noch sein soll, aber die Versöhnung ist, weil sie sowohl sein will, als auch sein soll.

Was nun den Verlauf der Kritik der practischen Vernunft betrifft, so wird der Inhalt in einer ziemlich unerquicklichen, mathematischen Form vorgetragen. Man glaubt sich in den alten Dogmatismus zurückversetzt, wenn man dies Nacheinander von Erklärungen, Lehrsätzen, Beweisen, Folgerungen und Anmerkungen sieht. Den Ausgangspunct bildet das unläugbare Factum, daß wir ein Gewissen haben, und daß reine Vernunft für sich allein practisch ist und dem Menschen ein allgemeines Gesetz, das Sittengesetz giebt. (IV, 132.) Zugleich aber geht Kant über alle Erfahrung hinaus und behauptet, daß freier Wille allen vernünftigen Wesen zukommen müsse. Bei der Untersuchung der Bestimmungsgründe zum Handeln verwirft er nun alle, die von außen kommen, nämlich die subjectiv äußeren der Erziehung nach Montaigne, der bürgerlichen Verfassung nach Mandeville, die inneren des physischen Gefühls nach Epicur und des moralischen Gefühls nach Hutcheson, die objectiv inneren der Vollkommenheit nach Wolf und den Stoikern und die objectiv äußeren des Willens Gottes nach Crusius und anderen theologischen Moralisten (143), und macht so seinem reinen Tugendenthusiasmus Platz. Erst nun vermag er die Freiheit positiv zu bestimmen, und zwar durch das moralische Gesetz, welches der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur, (was die vernünftigen Wesen betrifft,) die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur verschaffen soll, ohne doch jener ihrem Mechanismus Abbruch zu thun. (IV, 147.) Eine solche nachgebildete Welt könnte man eine natura ectypa nennen, im Gegensatze zur urbildlichen natura archetypa. (148.) Nun ist zwar alle menschliche Einsicht sogleich zu Ende, sobald man zu den Grundkräften oder den Grundvermögen kommt, und Hume hat in gewisser Weise Recht,

wenn er die Erfahrung für trüglich erklärte (IV, 159.), allein im Practischen giebt es dennoch einen Uebergang. „Denn das moralische Gesetz beweist seine Realität dadurch auch für die Kritik der speculativen Vernunft genugthuend, daß es einer bloß negativ gedachten Causalität, deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch sie anzunehmen nöthig war, positive Bestimmung, nämlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maximen) bestimmenden Vernunft hinzufügt, und so der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn sie speculativ verfahren wollte, immer überschwenglich wurde, zum ersten Male objective, obgleich nur practische Realität zu geben vermag und ihren transscendenten Gebrauch in einen immanenten, (im Felde der Erfahrung durch Ideen selbstwirkende Ursache zu sein,) verwandelt. (153.)

Wie schon oben erwähnt wurde, ist der vermittelnde Begriff das Gute. Aber was Gott will, ist das höchste Gut, nämlich die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen practischen Vernunft (226), und es läßt sich leicht a priori einsehen, daß man hier auf dialectische Schlüsse und Widersprüche stoßen muß. „Der Begriff des Höchsten enthält schon eine Zweideutigkeit"; denn es bedeutet das Oberste und zugleich das Vollendete. Die Tugend nun ist zwar die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin das oberste Gut, aber noch nicht das ganze, vollendete Gut. Dazu wird auch Glückseligkeit erfordert. (229.) „Entweder muß nun Begierde nach Glückseligkeit der Bewegrund zur Tugend, oder diese die wirkende Ursache jener sein. Das Erste ist schlechterdings falsch, das Zweite nur in bedingter Weise." (234.) Es ist nämlich nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit (vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur) einen nothwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe. (234.)

Eine fernere Schwierigkeit zeigt sich darin, daß kein vernünftiges Wesen in der Sinnenwelt, in keinem Zeitpuncte seines Daseins heilig und vollkommen ist. Da aber eine solche Vollkommenheit gleichwohl als practisch nothwendig gefordert wird, „so kann sie nur in einem in's Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden." (IV, 243.) Kurz die practische Vernunft postulirt die Unsterblichkeit und die Einheit der beiden Welten als Einer Schöpfung Gottes.

Obgleich die Kantische Philosophie über diese Postulate nicht hinauskommt, so hat sie doch dem verständigen Denken, Schließen und Beweisen ein Ende gemacht und wenigstens den sittlichen Menschen, die practische Vernunft für einen Zweck an sich selbst erklärt, so daß sich das moralische Selbstbewußtsein ganz frei aus sich selbst zur Tugend bestimmt und mit dem Dualismus versöhnt.

Das eigentliche Gebäude der Metaphysik der Sitten haben wir hier nicht zu untersuchen, dagegen mit einigen Worten noch die dritte Seite der Kritik, die Kritik der Urtheilskraft zu berühren, welche die beiden früheren theils wieder aufhebt, theils verbindet. Jetzt, wo wir gesehen haben, daß Kant in der practischen Philosophie umgekehrt verfährt, wie in der theoretischen, hier nämlich vom empirisch Gegebenen und Bedingten, dort vom Unbedingten, Nothwendigen und Allgemeinen ausgeht, begreifen wir auch, in wiefern die Urtheilskraft nun die Rolle der Vermittlung zu übernehmen vermag. Urtheilen heißt ja das Besondere und Allgemeine verbinden.

Erst nun ergeben sich die drei oberen Erkenntnißvermögen der Seele: Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, und Kant gesteht selbst ein, daß er in der Kritik der reinen Vernunft eigentlich den Verstand gemeint habe. (VII, 4.) Merkwürdig bleibt dabei noch, daß die Vernunft sowohl neben Verstand und Urtheilskraft, als auch über ihnen steht und sie kritisch

richtet. Hierin offenbart sich die wirkliche Despotie des moralischen Selbstbewußtseins.

Der Gegenstand aller Urtheile ist die Einheit des Besonderen und Allgemeinen; da sich beide äußerlich gegenüberstehen, so kann es auch nur zu einer äußerlichen Verbindung kommen, indem einmal das Besondere unter das Allgemeine, das andere Mal das Allgemeine unter das Einzelne subsumirt wird. Die ästhetische Urtheilskraft geht von sich aus, von der allgemeinen Idee des Schönen, und sucht die sinnlichen Stoffe demgemäß zu formen; die teleologische dagegen betrachtet die organischen Wesen, als ob Zweckmäßigkeit in ihnen wäre, d. h. als ob das Allgemeine das Besondere bestimmte. „Ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem Alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.“ (VII, 248.) In sofern wirklich ein Besonderes dem Allgemeinen genügt, ist Schönheit in der Natur.

Doch stößt auch hier die Vernunft nothwendig auf Antinomien, weil der Freiheitsbegriff und der Naturbegriff wohl Eins sein sollen, aber doch nie Eins sind. Zwar wird an einigen Stellen der Versuch gemacht, die selbstgezogenen Schranken zu durchbrechen, allein Kant kommt immer nur zu einem Dritten, daß die Einheit des Ersten und Zweiten, des Bedingten und der Bedingung sein soll, aber eben nicht anders positiv bestimmt werden kann, als daß es aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, also weder das Erste, noch das Zweite ist! (VII, 39.)

Die Totalität des Subjectes, wie der ganzen Welt, liegt bei Kant einzig und allein im Begriffe der Moralität und des absolut Guten, in der Auffassung der Welt als eines Reiches der Natur, das zu einem Reiche der Gnaden werden soll. Das Hauptinteresse aller Philosophie ist die Sittlichkeit, der alles Uebrige dienen muß, vorzüglich die Theorie. Das Kantische System ist ein großartiger Versuch des moralischen Selbstbewußtseins, sich frei aus sich selbst durch seine Tugend zu

erlösen, sich seine Glückseligkeit zu erringen durch ewiges Wollen des Guten.

Aber es weiß auch, daß es nie zum Ziele kommt, daß sein Wollen niemals dem Sollen ensprechen wird, es weiß, daß der Dualismus ebenso unendlich ist, als unendlich der Uebergang. Es fordert die Einheit, aber sie ist und bleibt ein Jenseits, wie die Glückseligkeit; trotz seines Tugendstolzes fühlt es sich zerrissen und unglücklich, obgleich es sich bei jeder tugendhaften Handlung versöhnt. Freilich einem unendlichen Ziele kommt man niemals näher.

Bleibt so der Zwiespalt im einzelnen Menschen, so wird er auch in der Menschheit bleiben; das Tugendbewußtsein kann sich nur auf Kosten der gewöhnlichen Moralisten, d. h. des größten Theiles des Geschlechtes geltend machen. Die Anhänger Kants wurden fanatische Verehrer der Tugend um der Tugend willen; mit Verachtung sahen diese Hohenpriester der Sittlichkeit auf die Menge herab, die nichts wußte von der Spontaneität des Willens, vom höchsten Gute, vom allgemeinen Gesetze. Die Menschheit zerfiel in neue Pfaffen und Laien. Kants Theorie steht und fällt mit der moralischen Freiheit. Die bloße Selbstbestimmung auch der Vernunft ist eine Abstraction; eben weil sie sowohl Zweck, als auch Mittel ist, bestimmt sie sich und wird sie bestimmt; sie widerspricht sich, wie sich Alles widerspricht, aber sie entwickelt sich auch, d. h. befreit sich vom Widerspruche. Die Freiheit ist so der Grund, aber auch der Zweck und das Ziel der Sittlichkeit; deßhalb darf man nicht sagen: der Mensch ist frei, sondern: er entwickelt sich frei, d. h. mit Freiheit zur Freiheit.

Einseitig und absolut wird Kant, weil er vom allgemeinen (absoluten) sittlichen Selbstbewußtsein ausgeht. Indem die Moral zu viel Freiheit bekommt, wird natürlich dem Erkennen und der künstlerischen Production zu wenig gelassen; denn wenn eine Schaale steigt, muß die andere sinken.

Der Wille, welcher allein sein, allein herrschen will, will zu viel, also etwas, was er nicht sollte; er spricht dem Denken und dem Reiche der Natur die Vernunft ab, um sich für den alleinigen Inhaber zu erklären. Weil aber das moralische Selbstbewußtsein dennoch den Verstand nicht vernichten kann, sondern ihn mit seinem Dualismus anerkennen und erhalten muß, weil es — abhängig von ihm ist, so entsteht das Nebeneinander von Zwiespalt, der nicht sein, und von Einheit, die sein sollte, die Philosophie, von der Hegel sagt, daß sie keine ist. (Geschichte der Phil. 2. Aufl. III, 551.)

Uebergang zur absoluten Wissenschaft.

Kant hatte noch die alte Psychologie vorausgesetzt und sein System auf die Theilung des Ich in ein theoretisches und practisches gestützt. Bei ihm hatte der Mensch gleichsam zwei Vernünfte, eine bedingte und unbedingte, unabhängige und freie. Dieser Zwiespalt des Bewußtseins mußte nun vor allen Dingen getilgt, die empirische Vielheit aufgehoben und eine allgemeine Selbstthätigkeit des ganzen Ich an die Spitze gestellt werden. Wir sehen daher zunächst Theorie und Praxis in einander verschwimmen, dafür aber das Ich einseitig aufgefaßt einmal als das absolut Thätige, das andere Mal als das absolut Abhängige. Erst nachher gewinnt die subjective Seite bei Fichte, die objective bei Schleiermacher das Uebergewicht, während die unmittelbare Gleichheit der geistigen und natürlichen Vernunft als das schöne Selbstbewußtsein und die sich wissende Schönheit von Schelling vertreten wird. Bei allen herrscht schon die Wissenschaft des Absoluten, aber sie wird sich noch nicht als das Absolute selbst ihr Gegenstand.

Fichte.

Eine wichtige Umgestaltung erhielt die Kantische Philosophie durch Fichte's Wissenschaftslehre, welche nicht von verschiedenen Vermögen, sondern vom Einen, unbedingten Ich und von seinem allgemeinen Thun ausgeht; und doch wieder nicht vom Thun selbst, sondern von der Wissenschaft, vom Erkennen des Handelns, oder, wie es Fichte bezeichnet, des Setzens, wobei es unerörtert bleibt, ob Wahres, Schönes oder Gutes gesetzt wird.

Es leuchtet sogleich ein, daß wir es mit zwei Ich zu thun haben, wovon das eine (absolute) setzt, das zweite (endliche) aber nur jenes erkennt und zu jenem wird.

Die Fichte'sche Philosophie beginnt mit einem ersten, schlechthin unbedingten Grundsatze alles menschlichen Wissens, mit einer Thathandlung, die unter den empirischen Bestimmungen des Bewußtseins nicht vorkommt, vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt. Dieser Grundsatz lautet: Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein. Hierzu kommt nun ein zweiter, seinem Gehalte nach, und ein dritter, seiner Form nach bedingter Grundsatz, nämlich: Ich setze dem Ich schlechthin ein Nicht=Ich entgegen, und: Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht=Ich entgegen. Es erfolgt also die Einheit (Synthesis) durch den Begriff der Theilbarkeit, und danach muß man das Ich für eine unendliche, absolute Quantität ansehen. Da aber diese aus sich nur quantitativ, aber nicht qualitativ Verschiedenes setzen kann, so ist das Nicht=Ich dasselbe, wie das Ich, nämlich auch theilbar, also groß, wie auch Fichte zugiebt. Das Nicht=Ich ist auch ein Ich, vielmehr beides zusammen, ein Du; über die Subjectivität kann das Setzen nie hinauskommen, nie ein wirkliches Object erzeugen; es muß mit und im Subjecte gegeben

sein. Doch die ganze Größe soll ja unendlich und continuirlich sein; es fragt sich, wodurch sie endlich wird? Dadurch, „daß auf die in's Unbestimmte und Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich ein Anstoß geschehe." Das Ich ist als Endliches Intelligenz, und als Intelligenz endlich; dagegen kann die practische Gesetzgebung, die es (das endliche Ich) mit dem Unendlichen gemein haben soll, von nichts außer ihm abhangen.

In der Intelligenz entsteht aber der Widerspruch, daß das Unendliche, wenn es über sich reflectirt, endlich wird. Wie kann dieser Widerspruch aufgehoben werden? Fichte antwortet: „So wie der Geist inne wird, daß es (das Ich) endlich sei, dehnt er es wieder aus; sobald es sich aber die Frage aufwirft: ist es nun unendlich? wird es gerade durch diese Frage endlich; und so fort in's Unendliche." Unendlich ist nur das unbestimmte Streben überhaupt, aber als solches kommt es nicht zum Bewußtsein; denn es bezieht sich auf kein Object. Das Ich ist unendlich, aber blos seinem Streben nach, es strebt unendlich zu sein. Allein auch im Streben liegt schon ein endliches Moment, ein Streben nach etwas, das widerstrebt, und hierauf gründet sich dann der zweite Theil, die Wissenschaft des Practischen.

Die Fichte'sche Philosophie hat den Dualismus hinter die Wissenschaft versteckt, oder richtiger durch die Sprache. Sie spricht von Setzen und Entgegensetzen, vom Ich und Nicht-Ich, und hebt hervor, daß ja das Entgegensetzen auch ein Setzen sei. Der Sache nach aber wird das Ich gesetzt und zwar durch den mystischen A n s t o ß, welcher das verschwundene Object zu ersetzen hat. Hierzu kommt, daß Setzen und Entgegensetzen zweideutige Begriffe sind, die schon Vieles voraussetzen, wovon bei Fichte gar nicht die Rede ist, und daß nirgends klar wird, was für ein Ich gemeint sei, das absolute oder endliche, oder eine Abstraction von beiden. Kurz, wir haben lauter Umhüllung, lauter abstractes Thun, ohne daß man erfährt,

was setzt und was gesetzt wird: der Dualismus aber läuft ebenfalls in ein unendliches Sollen aus, in ein ewiges Setzen und Aufheben der Schranken.

Zwar läßt Fichte nicht, wie Kant, das Dritte unbestimmt, sondern nimmt es als das Erste, welches sich gegen das Zweite immer erhält und herstellt, also als das Bleibende; aber eben weil es nur seine Schranken aufhebt und das Erste bleibt, ist es kein wahrhaft Drittes, weßhalb es auch den Dualismus niemals überwindet, niemals in Wahrheit Subject wird. Nur wenn das Ich die Realität eines wirklichen Nicht-Ich anerkennt, kann es ein reales Ich werden; denn ein Nicht-Ich, welches Ich erst gesetzt habe, aufzuheben, ist keine Kunst.

Der Fehler Fichte's liegt darin, daß er voraussetzte, das allgemeine Subject sei das Ich; darum giebt er in der Wissenschaftslehre das wahrhaft allgemeine Thun als ein Thun des Ich, nicht des Concreten überhaupt. Das Object aber rächt sich an dieser Parteilichkeit und droht im dunklen Hintergrunde als das Gespenst des Anstoßes. Die Bedeutung Fichte's liegt in dem Versuche, ein allgemeines Wissen aufzustellen, und wenn auch die Dialectik noch abstract und mangelhaft bleibt, so haben wir doch schon die Grundzüge des absoluten Wissens.

Was Kant nur beiläufig in einer Anmerkung erwähnt hatte (VII, 39), daß nämlich die Totalität oder das Dritte immer ein Zusammen zweier Gegensätze sei, der Bedingung und des Bedingten, das versuchte Fichte in die Wissenschaft einzuführen. Und wirklich hat er darauf seine drei Grundsätze gegründet, und mit Hülfe dieser die Welt „a priori construirt.“ Die einfache Grundlage ist ihm das sich selbst gleiche Selbstbewußtsein oder streng genommen die Selbstgewißheit, wie sie schon von Cartesius in dem Satze: cogito ergo sum ausgesprochen war. Aus diesem Einen Ich treten die drei Fichte'schen Grundsätze heraus, welche Grundsätze aber auch

Grundhandlungen sind und mehr den Inhalt als die Gewißheit betreffen. Cartesius faßte die Selbstgewißheit als ruhiges Sein und frug: Was bin ich? Fichte dagegen nimmt das Sein sogleich als ein thätiges Leben, als eine Unruhe in sich, ohne die das Ich eben Nichts wäre. Allerdings ist das Erste und Unmittelbarste nur die abstracte Identität, Ich = Ich, aber doch eine Art Streben, ein Etwas, das Fichte nicht nennen kann. Wir glauben das Richtige zu treffen, wenn wir sagen: Das Ich hat Leere, und diese Leere ist der unendliche Anstoß, der Grund, warum es sich erfüllt, sich als Prädicat setzt und beschränkt.

Außer der einfachen Bedingung muß aber noch ein Bedingtes da sein; dies ist das Nicht = Ich, das Andere oder die Negation des Ich. Jede Grenze nämlich scheidet in ein Doppeltes; erkläre ich mich für die eine Seite, so ist die andere ein Nicht = Ich.

Beides aber, Bedingung und Bedingtes hat die Synthese zu vereinigen. „Das Ich sowohl, als das Nicht = Ich sind beide durch das Ich und im Ich gesetzt als durcheinander gegenseitig beschränkbar, d. i. so, daß die Realität des Einen die Realität des Anderen aufhebe.“ Damit soll nun ein voller, ernster Gegensatz gegeben sein, der aber in jedem einzelnen Falle nur eine Möglichkeit bleibt; denn das Ich und Nicht = Ich sind nur beschränkbar durch einander, nicht wirklich beschränkt, und man kann sich die Schranke leicht als eine solche vorstellen, die fortwährend aufgehoben werden soll. Der Zustand des Ich ist also ein ewiger Wechsel von Thätigkeit und Leiden, zugleich aber ein unendliches Thun oder Setzen, indem es sich bald vom Nicht = Ich bestimmt, bald das Nicht = Ich bestimmend weiß, oder sich theoretisch und practisch verhält.

Ueber das ewige Sollen und Wechseln der Seiten bis in's Unendliche kommt Fichte nicht hinaus; er vermag weder das absolute Ich, noch die wahre Unendlichkeit positiv zu bestim-

men, sondern läßt die Philosophie in der Dämmerung eines fernen Dualismus, indem er sowohl den Anstoß, als auch das Absolute außer sich anerkennen muß. Der reale Begriff aber, welcher Alles tragen soll, das Ich, ist zweideutig im höchsten Grade.

Wenn Fichte das theoretische und practische Thun des Subjectes im Setzen zusammenfaßt, so wird er nun auch das Jenseits des Strebens nicht einseitig als das Gute nehmen, wie Kant, sondern als das, was von Ewigkeit her gesetzt ist und in alle Ewigkeit gesetzt werden soll, als „moralische Weltordnung" bestimmen. Sie will und soll die Einheit von Wollen und Sollen sein. Die Vernunft setzt sich als Verstand, dieser hebt sich auf zur Vernunft, u. s. w.; kurz, die Fichte'sche Philosophie ist ein ewiger Kampf des Verstandes und der Vernunft.

Schleiermacher.

In und nach der Kant-Fichte'schen Zeit erstanden eine Masse von Philosophen, die wohl das Mangelhafte dieser Systeme fühlten, aber ohne Kraft, selbst aus sich etwas Neues zu schaffen, sich begnügten, hie und da das alte Kleid mit einem neuen Flicken zu versehen. Wir übergehen sie wegen ihrer Selbstlosigkeit und wenden uns unmittelbar zur Kehrseite Fichte's, zu Schleiermacher. Auch er geht vom allgemeinen Ich aus, begreift es aber zunächst nicht als unendliches Streben, sondern als absolute Abhängigkeit, als Leere, die erfüllt wird, die sich vom Absoluten erfüllt weiß. Wir haben es also scheinbar mit der größten Demuth, mit entschiedener Passivität zu thun; und doch baut der Eine mit derselben Zuversicht auf seine Abhängigkeit, wie der Andere auf sein Selbstgefühl.

Bei Fichte war trotz der unendlichen Thätigkeit eine Sehnsucht, ein Streben, kurz ein Rest von Religion übrig geblieben; gerade hiervon geht Schleiermacher aus und kommt erst später auf einen unbezwinglichen Rest von übermüthigem Selbstgefühle des meinenden Geistes, von subjectivem Hochmuthe, indem er sich ohne Weiteres für inspirirt und von der absoluten Wahrheit durchdrungen ansieht.

Die Wissenschaft des Unendlichen tritt damit natürlich in den Vordergrund, während Alles, was auf Thätigkeit beruht, mehr oder weniger unterdrückt wird. Wenigstens wird das Handeln nur für etwas Endliches und Irdisches gehalten, während im Sichwissen das Ich sich Eins mit dem Absoluten dünkt. Noch schärfer könnte man sich so ausdrücken, daß Fichte und Schleiermacher vom subjectiven Selbstgefühle ausgehen, von diesem aber der erstere nur das Sichthätigfühlen, der zweite das Sichabhängigfühlen einseitig hervorgehoben hat. Das Nächste ist nun das unmittelbare Gleichsetzen beider Momente, die Indifferenz, Ich = Ich, indem die subjective Vernunft weder die objective setzt, noch von ihr gesetzt wird. Ursprünglich sind beide Eine Vernunft, aber ohne Bewußtsein; sie offenbart sich, entwickelt sich und ihr Ziel ist, sich zu wissen, zu begreifen und anzuschauen.

Schelling.

Es ist das Characteristische für den ursprünglichen Standpunct Schellings, daß er ihn ohne Weiteres einnimmt und von ihm aus der Entwicklung der Vernunft nur zusieht und die Einheit der subjectiven und objectiven Vernunft dadurch ausspricht, daß er Analogien des Geistigen und Natürlichen aufstellt, daß er beide Reiche mit einander in Verbindung bringt. Das Mittelglied ist natürlich er selbst, obgleich er von

sich absieht und noch mehr von dem Wege, den er zurückgelegt hat, ehe er vernünftig wurde. Das wahre Subject-Object ist sein Selbstbewußtsein, die Gleichheit von Form und Inhalt, aber nicht die ruhige Gleichheit, sondern die Einheit von Sichentwickeln und von Entwickeltwerden, die lebendige Entfaltung von Vernunft überhaupt.

Nur so wird es deutlich, warum sich Schelling durchweg an fremde Autoritäten anlehnt, so an Fichte, Kant, Spinoza, Jacob Böhm, ja an Plato. Er will und kann die Vernunft nicht schaffen, sondern nur aufdecken, finden, als Vernunft anschauen. Durch seine Gesichtspuncte aber giebt er der fremden Wahrheit ein neues Gepräge, und so entsteht gleichsam die Schelling'sche Philosophie durch ein höheres Thun der Vernunft, welche den Schelling selbst in ihrer Gewalt hat. Von einem Systeme kann nicht die Rede sein, nur von Momenten der Entwicklung, indem er das Andenken an jede bestimmte Stufe durch eine besondere Schrift bewahrt hat. Sehr richtig sagt Hegel von ihm (Gesch. d. Ph. III, 585.):

„Schelling hat seine philosophische Ausbildung vor dem Publicum gemacht. Die Reihe seiner philosophischen Schriften ist zugleich die Geschichte seiner philosophischen Bildung und stellt seine allmähliche Erhebung über das Fichte'sche Princip und den Kantischen Inhalt dar, mit welchen er anfing; sie enthält also nicht eine Folge der ausgearbeiteten Theile der Philosophie nach einander, sondern nur eine Folge seiner Bildungsstufen."

Kant und Fichte hatten mit dem Sollen geendigt und blieben dabei stehen, indem sie das Sollen zum unendlichen Processe ausbreiteten. Schelling nimmt nun ohne Weiteres an, daß von den beiden verständigen Seiten keiner Wahrheit zukomme, vielmehr sei nur die Vernunft, das Dritte, das Subject-Object, das Indifferente wirklich und wahr. Er geht über den Dualismus so hinweg, daß er beide Seiten begreift

als aus Einem Grunde kommend und nach Einem Ziele strebend; nämlich die allgemeine Vernunft will sich offenbar werden, will sich wissen; es liegt also der objectiven Vernunft eben so viel daran, gewußt zu werden, als der subjectiven, zu wissen. Jede ist für die andere und an der anderen. In dieser Weise haben wir in Schelling eine Rückkehr zur Form des Hellenismus, nur mit Bewußtsein über die Differenz, weßhalb auch nicht von einer unmittelbaren Einheit, sondern von einem indifferenten Grunde ausgegangen wird. Das Dritte, die Wahrheit, kann demnach nur ewig sein, wenn die Differenz ewig ist, mit anderen Worten, ohne Object giebt es kein Subject-Object. Unmittelbar ist ferner die Versöhnung auch deßhalb nicht, weil das Begreifen des Indifferenten eine lange Reihe von wissenschaftlichen Entwicklungen voraussetzt. Ein unmittelbarer philosophischer Standpunct bleibt ewig ein Widerspruch.

Zur eigentlichen Wissenschaft bringt es Schelling nicht, nur zu einer intellectuellen Anschauung, welche nicht erlernt werden kann. Vielmehr ist es angeborenes Genie, das im Philosophen durch die Vernunft gegeben ist; wem das Organ der Philosophie abgeht, für den existirt die neue Erlösung und Offenbarung nicht. Die Kraft dieses genialen Inneren äußert sich auch nicht in trockenen, wissenschaftlichen Studien, sondern in der Kunst, die Welt als ein großes Kunstwerk, als Schönheit anzuschauen und anzubeten. Die Vernunft des Geistes spiegelt sich in der Natur ab und umgekehrt; die Einheit des Ganzen liegt in dem Worte: Vernunft.

Schelling geht aber auch neben der Anschauung auf wissenschaftliche Begründung ein und sucht das negative Dritte der Kantischen Philosophie positiv zu bestimmen in seinem transscendentalen Idealismus, welcher die Einseitigkeiten des Idealismus und Realismus vermeidet. „Weder durch die begrenzende, noch durch die begrenzte Thätigkeit kommt das

Ich zum Selbstbewußtsein. Es ist sonach eine dritte, aus beiden zusammengesetzte Thätigkeit, durch welche das Ich des Selbstbewußtseins entsteht; diese dritte ist die zwischen beiden schwebende, — der Streit entgegengesetzter Richtungen."

Dieses Schwebende ist die intelligente Anschauung (oder die anschauende Intelligenz), das unbedingte, absolute Princip. Es war demnach einseitig, wenn Fichte vom Subjecte ausging; ebenso einseitig würde es sein, vom Objecte anzufangen. Der wahre Anfang kann also nur das Indifferente sein, ein bewußtloses Bewußtsein, eine blinde Vernunft, ein Etwas, das man sich nur einbilden kann. Aber eben darum ist die blinde Vernunft selbst nur eine Einbildung, (eine subjective Abstraction,) und die beiden Seiten, worein sie sich eingebildet hat und worin sie sich noch ausbildet, sind Natur und Geist.

So viel über die Grundanschauungen Schellings; über die consequente Durchführung seines Systemes dürfen wir um so mehr schweigen, als er selbst uns darin mit dem besten Beispiele vorangeht.

Das absolute Wissen.

So nothwendig auch der Menschengeist im Laufe seiner Entwicklung zur absoluten, Alles beherrschenden Wissenschaft führen mag, so einseitig und willkührlich bleibt doch diese Stufe, sofern sie mehr als ein Moment, nämlich absoluter Endzweck, totales Selbstbewußtsein sein will. Ja man kann mit Recht sagen, daß niemals in der ganzen Geschichte eine einseitige, subjective Auffassung des Menschen mit mehr Kühnheit und mit mehr Erfolg aufgetreten ist. Selbstvertrauen und Herrschaft gehen aber immer Hand in Hand. Welches Recht hatte Hegel, der große Dictator, daß er sich selbst auf

den Thron der Welt setzte? Sein Recht lag in der Macht und Größe seines Geistes, in der Kühnheit seiner Idee und in der Demuth und Unterwürfigkeit seiner Gegner. Weil alle Wissenschaften sich beugen ließen, verdienten sie gebeugt zu werden; der knechtische Sinn schafft sich stets einen Herrn. Wenn man daher dem größten Denker vorwirft, er habe zu viel Selbstvertrauen gehabt, so vergesse man nicht hinzuzusetzen, daß die Uebrigen zu wenig Selbstbewußtsein an den Tag gelegt haben. Hegel begriff den Geist seiner Zeit, die allein dem Wissenschaftlichen huldigte, und wer diesem Geiste Recht widerfahren läßt, der muß auch anerkennen, daß einzig und allein in Hegel die Wissenschaft sich selbst erreicht hat, die Philosophie zu sich gekommen ist. Von Willkühr im gewöhnlichen Sinne, von einem Belieben kann durchaus keine Rede sein, wenn man damit meint, Hegel habe so den Einfall gehabt, eine absolute Philosophie zu schaffen. Die Voraussetzung ist vielmehr eine allgemein subjective, eine geschichtlich vermittelte und begriffene: die Täuschung beruht nur darauf, daß die höchste Stufe zugleich als eine Stufe und als die absolute Stufe, das letzte System zugleich als ein System und als das (absolute) System gefaßt wurde, oder im Allgemeinen, daß man glaubte, endlich sei die Gattung im Individuum wirklich geworden; denn der absolute Philosoph ist nicht mehr ein Mensch, ein Ich, sondern der Geist, das Concrete; nur darum kommt im Systeme kein Ich vor, weil dieses nur Meinungen, der Geist aber Wahrheit ausspricht. Der absolute Standpunct ist ein menschlich-übermenschlicher Standpunct, eine Kantische Idee, auf die zwar die Vernunft mit Nothwendigkeit kommt, die aber gleichwohl alle menschlichen Begriffe übersteigt.

In der Hegel'schen Philosophie, welche nicht eine Wissenschaft ist, sondern die Wissenschaft der Wissenschaften, hat sich das Wissen selbst zum Absoluten gemacht und sich vergöttert;

es ist unbedingt und voraussetzungslos, sofern es nur aus sich seinen Inhalt nimmt, indem es nämlich nachweist, daß es an sich schon aller Erfahrung zu Grunde liegt, nämlich als unmittelbares Bewußtsein. Es ist aber einseitig und im höchsten Grade beschränkt, weil es nie wirklich zu einem Objecte, sondern nur zum Wissen (Begreifen) des Objects kommt, also immer nur sich selbst Object ist, freilich dabei versichert, daß kein Object Wahrheit habe, außer sofern es vom absoluten Wissen begriffen wird. Die absolute Philosophie ist die Einheit des absoluten Inhaltes und der absoluten Form, nämlich des absoluten Selbstbewußtseins. Nur in der Wissenschaft ist Gott wirklich, nur da der Mensch versöhnt, nur da die Gattung Geist (der allgemeine) und der endliche Geist Eins, die Wahrheit.

Die Idee der Hegel'schen Philosophie ist eine der großartigsten und umfassendsten, die je der Menschengeist aus sich herausgeboren hat. Nicht weniger kühn ist das Gebäude selbst; denn reicher und vollständiger kann nichts sein, ja man kann behaupten, daß es keine Wissenschaft giebt oder geben kann, deren Grundprincipien nicht die Hegel'sche Philosophie von ihrem Standpuncte aus herzuleiten vermöchte. Auch sind die Hauptseiten des menschlichen Geistes wesentlich von ihr modificirt worden, besonders die Kunst und die Moral (der Staat); aber auch die Kirche hat sich ihrem Einflusse nicht ganz entziehen können. Alles dieses war eine nothwendige Folge des einmal eingenommenen Standpunctes; deßhalb hilft es nichts, gegen diesen oder jenen Theil des Systems oder gar gegen einzelne Sätze zu polemisiren, vielmehr ist alle Aufmerksamkeit auf den Einen Punct zu richten, mit dem das Ganze steht und fällt.

Sehen wir zuerst zu, wie Hegel auf ihn gekommen ist, so finden wir, daß er auf drei Wegen zu demselben Ziele gelangte, nämlich durch die begriffene Geschichte oder Entwick-

lung der Menschheit, der Philosophie und des endlichen (natürlichen) Geistes, den er, und dies ist wichtig, von vornherein als allgemeinen und einzelnen auffaßt. Nur so kann er zuletzt sein, was er anfangs nur an sich war, d. h. unentwickelt, der realisirte concrete Geist.

Am Ende der Geschichte der Philosophie spricht sich nun Hegel über das Resultat des Ganzen folgendermaßen aus (III, 617.):

„Der nunmehrige Standpunct der Philosophie ist, daß die Idee in ihrer Nothwendigkeit erkannt, die Seiten ihrer Diremtion, Natur und Geist, jedes als Darstellung der Totalität der Idee, und nicht nur als an sich identisch, sondern als aus sich selbst diese Eine Identität hervorbringend, und diese dadurch als nothwendig erkannt werde. Natur und geistige Welt oder Geschichte, sind die beiden Wirklichkeiten: was als wirkliche Natur ist, ist Bild der göttlichen Vernunft; die Formen der selbstbewußten Vernunft sind auch Formen der Natur. Das letzte Ziel und Interesse der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen. — — — Das Resultat ist der Gedanke, der bei sich ist, und darin zugleich das Universum umfaßt, es in intelligente Welt verwandelt. Im Begreifen durchdringen sich geistiges und natürliches Universum als Ein harmonirendes Universum, das sich in sich flieht, in seinen Seiten das Absolute zur Totalität entwickelt, um eben damit, in ihrer Einheit, im Gedanken sich bewußt zu werden. Die Philosophie ist so die wahrhafte Theodicee, gegen Kunst und Religion und deren Empfindungen, — diese Versöhnung des Geistes, und zwar des Geistes, der sich in seiner Freiheit und in dem Reichthum seiner Wirklichkeit erfaßt hat.

Bis hierher ist nun der Weltgeist gekommen, jede Stufe hat im wahren Systeme der Philosophie ihre eigene Form:

nichts ist verloren, alle Principien sind erhalten, indem die letzte Philosophie die Totalität der Formen ist."

„In der Einheit den Gegensatz, und in dem Gegensatz die Einheit zu wissen, dies ist das absolute Wissen; und die Wissenschaft ist dies, diese Einheit in ihrer ganzen Entwicklung durch sich selbst zu wissen." — — „Der Kampf des endlichen Selbstbewußtseins mit dem absoluten Selbstbewußtsein, das jenem außer ihm erschien, hört auf. Das endliche Selbstbewußtsein hat aufgehört, endliches zu sein." (III, 622.)

Nur in der Wissenschaft weiß sich der Geist als absoluter Geist, „und dies Wissen allein, der Geist, ist seine wahrhafte Existenz. Dies ist nun der Standpunct der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist **für jetzt** damit geschlossen." (623.)

Aus den angeführten Stellen geht zweierlei deutlich hervor, daß Hegel seinen Standpunct zunächst nur für den höchsten, alle früheren, aber nicht überhaupt alle umfassenden gehalten, und daß er zu jeder Zeit die Wissenschaft vergöttert hat. Wird das Zweite festgehalten und zugegeben, so läßt sich gegen das System selbst nicht viel machen, und alle wissenschaftlichen Versuche einer Reform haben bis jetzt keine wesentlichen Resultate geliefert, weil die Reformatoren selbst das absolute Wissen stillschweigens oder offen voraussetzten. Bei solcher Annahme aber muß consequentes Denken stets die nämliche Wahrheit ergeben.

In dem richtigen Gefühle, daß das Hauptbollwerk der absoluten Philosophie die Phänomenologie des Geistes ist, haben Einzelne angefangen auf dieses Werk ihre Angriffe zu richten; wir wollen nicht urtheilen, mit welchem Erfolge, uns auch nicht anmaßen, in dieser Schrift eine gründliche und ausführliche Kritik zu liefern, die leicht so stark werden könnte, als das Werk selbst. Aber einzelne Gesichtspuncte der Beur-

theilung geltend zu machen, dürfen wir um so weniger unterlassen, als gerade hierauf alles Folgende beruht.

Phänomenologie des Geistes.

Die Phänomenologie ist ebensowohl ein Musterwerk Hegel'scher Darstellung, als der Schlüssel zum ganzen Systeme und scheint sonach nicht hoch genug geschätzt werden zu können. Der Standpunct des absoluten Wissens verliert allen Halt und alle Berechtigung, wenn man nicht den Weg genau kennt, auf dem Hegel dahin kommt. Man hat gegen den Anfang der Philosophie gut polemisiren, wenn man so ohne Weiteres an ihn herantritt; aber man versuche nur einmal ernstlich, auf dem Wege der Wissenschaft ihn zu erreichen, so wird man sich wie von einer Zaubergewalt gefesselt und wider Willen gedrungen fühlen, dem Hegel Recht zu geben. Der Grund dieser räthselhaften Erscheinung kann in nichts Anderem liegen, als darin, daß die Phänomenologie von einer Voraussetzung ausgeht, die alle Welt für richtig und unbezweifelt hält. Diese Voraussetzung ist das Bewußtsein, welches ebensoviel heißt als: Einheit von Wissen und Sein, von Subject und Object. Mit dem Begriffe des Bewußtseins hat man schon die Identität von Denken und Sein zugegeben, das Wissen. Allerdings ist das Bewußtsein nur erst das unmittelbare Wissen, der natürliche Geist, aber doch schon das Ansich des absoluten Wissens, das sich mit Nothwendigkeit aus diesem unscheinbaren Anfange entwickelt. Eine große Einseitigkeit liegt nun darin, daß das Bewußtsein zwar zunächst als allgemeine Bedingung, als das unbestimmte Subject-Object gefaßt wird, dann seine zwei Seiten, Bewußtheit und Sein entfaltet und schließlich sich zusammennimmt als Wissendes. Das Wissen war aber von Anfang an schon als sein

Wesen gesetzt, gegen das das Sein verschwand. Ein solches Bewußtsein ist ein erschlichenes und unwahres, indem es zugleich die Rolle eines Subject=Objectes und eines bloßen Subjectes spielt, also im höchsten Grade zweideutig und scheinbar der Grund ist, daß sich das Wissen seine Gegenstände selbst erzeugt, während sie gleich mit vorausgesetzt werden. Nur aus diesem Grunde konnte Hegel nicht, wie Fichte, vom Ich anfangen, weil er bemerkte, daß aus dem bloßen Ich ohne äußeren Anstoß, also ohne Object, kein Object herauszubringen war. Diesen unendlichen Vortheil bietet das Bewußtsein, das zugleich Eins und in sich unterschieden ist, das das Ich und Nicht=Ich nach Belieben als Eins oder als Zweies setzen kann, und daher nothwendig dialectisch wird.

Ferner muß auch die Frage aufgeworfen werden, ob nicht das natürliche Bewußtsein nothwendig neben sich Bewußtloses setzt, ob das Eine ohne das Andere sich denken läßt? Ob nicht vielmehr erst im Gegensatze zum Bewußtlosen das Bewußtsein dazu gekommen ist, sich zu wissen? Ob dieser Begriff wirklich so unmittelbar gegeben, oder vielmehr das Ich das Ursprüngliche ist? Endlich bedarf es noch des Beweises, daß das Wissen den Kern des Bewußtseins bildet, oder, was dasselbe sagt, daß Gewußtsein und Sein dasselbe ist.

Auf alles dieses fällt ein bedeutendes Licht, wenn wir darüber nachdenken, wie Cartesius zuerst den Begriff eines reinen Bewußtseins entdeckt hat. Er abstrahirte von allem Inhalte und fand, daß er nur vom Sein allein nicht abstrahiren könne; nothwendiger Weise blieb stets der Satz stehen: cogito ergo sum, mithin blieben zwei Begriffe: Denken und Sein; diese beiden denkt sich der Verstand verbunden und identisch im Bewußtsein, das demnach (in seiner modernen Bedeutung) eine Abstraction, nämlich die reine Einheit von reinem Denken und Sein ist, und sofern es der

Wirklichkeit zu Grunde gelegt wird, auf lauter Abstractionen führen muß.

Und so war es bei Cartesius, der das Bewußtsein als eine res cogitans definirte und ihm das Ausgedehnte gegenüberstellte. Davon kann aber in der modernen Philosophie nicht mehr die Rede sein; vielmehr faßt sie den ganzen Menschen als eine Natur, dessen Wesen sich im Bewußtsein, d. h. nach Hegel im Wissen ausspricht; da nun nur die absolute Philosophie das Wissen bis zur höchsten Vollendung bringt, so kann der Mensch auch nur in ihr sein Ziel erreichen, in ihr von allen menschlichen (irdischen) Schranken befreit und absolut sein.

Aber wissen und sich wissen (Bewußtsein) sind durchaus nicht dasselbe, sondern Philosophie ist und bleibt nur eine Seite des Geistes. Sodann aber bin ich nicht gleich einem Bewußtsein und als solches ein natürlicher Geist, vielmehr ist das Bewußtsein für mich, nirgends für sich; denn ich habe Bewußtsein, ich war früher als das Bewußtsein und verfalle noch alle Tage in einen Zustand, den man Bewußtlosigkeit nennt, der Augenblicke der Anschauung und Versenkung nicht zu gedenken, wo ich nicht bei mir, sondern außer mir und dann oft am seligsten bin. (Beiläufig gesagt, ist der Zustand des Ich in der Philosophie bei Hegel eine solche religiöse Versenkung.) Sofern ich aber selig bin, bin ich ganz bei mir, und es stellt sich also hier das paradoxe Resultat heraus, daß ich desto mehr bei mir bin, je mehr ich außer mich gehe und mich in das Object versenke. Kant, der alles dieses richtig, nur äußerlich aufgefaßt hat, behauptet, daß das Ich ein wahres Subject sei, weil es nie an einem Anderen vorkomme, sondern stets für sich. Eine einfache Ueberlegung zeigt aber, daß ich mich nicht habe, wenn ich außer mir bin; denn dann hat mich das Object, und zwar, da ich nicht Schmerz sondern Seligkeit empfinde, hat mich nicht eine fremde, feindliche Gewalt, sondern mein eignes, tiefstes

Wesen erfaßt mich; mein Innerstes und das Aeußere gehen zusammen, und nur so bin ich mich meiner bewußt, Subject und Object sind identisch geworden. Dies ist aber kein bleibender Zustand, am wenigsten ein Zustand, wo ich weiß; denn durch das Wissen halte ich das Object vom Subjecte stets fern, selbst wenn ich sie zusammenbringe, weil ich nichts Anderes thun, als sie nebeneinanderstellen kann. Sollen sich beide durchdringen, so hört alles Wissen, alles Denken, alles Sprechen auf, weil man dabei außer sich gehen muß, während doch reines Beisichsein verlangt wird.

Was folgt nun aus allem Gesagten? Daß ein Bewußtsein, als ein Concretes, gar nicht existirt, sondern nur am Ich vorhanden ist und auch an ihm nicht als ruhig bleibender Zustand, was doch das Sein ausdrückt, sondern als Bewußtwerden; ferner aber, daß das Ich selbst kein freies, absolutes Subject, sondern ebenso Accidenz ist, daß sich demnach auf den Begriff Ich keine Philosophie bauen läßt, nämlich kein absolutes System, weil dem Ich selbst kein wahres, absolutes Sein zukommt, ebenso wenig ein absolutes Wissen. Will man statt dessen den Begriff Ich umgehen und das Wissen auf sich selbst stellen, so leuchtet ein, daß man auf eine bloße Abstraction die absolute Wahrheit stützt, sie zwischen Himmel und Erde aufhängt — an nichts. Auch hilft es nichts, das absolute Wissen aus dem Bewußtsein zu entwickeln; denn dieses ist eine abstracte Voraussetzung des Verstandes.

Statt das Denken und Sein zu einem Bewußtsein zusammenzusetzen, das nur gedacht ist, aber nicht ist, hätte man richtiger, ja allein richtig geschlossen: Ich bin und ich denke, folglich bin ich ein Doppeltes, ein Widerspruch, ich bin und bin auch nicht, ich denke und denke auch nicht, ich bin ich und doch viele Ich, ich bin Eines oder ein Es.

Der Grund davon, daß ich bin oder werde, ist allein der Dualismus, der in Allem wirkt, durch den Alles sich

entwickelt. Alles ist Dualismus, in sich zerfallen und gespalten; weil aber Alles trotz des Dualismus ist und sich entwikkelt, nicht zum Nichtsein, sondern zum wahren Sein, so wird der Dualismus eben dadurch, daß er erscheint, vernichtet und vollständig überwunden. In sofern er aber nur erscheint, ist er ja nur Schein, Eine Erscheinung nur für die andere, und verschwindet, sobald man sich als Erscheinung, als Dualismus begreift, noch mehr, sobald man aufhört, selbst erscheinen zu wollen. Das Ich ist eine Seite der Erscheinung; wer Ich sein und bleiben will, wer nicht seine Ichheit, seinen Egoismus als endlich und vergänglich, als zu verklärend und durch Thätigkeit zu vergeistigend erkennt, für den giebt es keine Versöhnung, keine Erlösung, kein Absolutes, er mag auch noch so oft den Namen Gottes im Munde führen. Der Grund des Ich ist der größte Dualismus; denn jedes Ich war einmal Nichts, und sollte doch stets Ich sein, oder Geist. Aber niemals ist ein Ich Geist, sondern es wird Geist, es entwickelt sich, und wenn es nur wahrhaft sich selbst erlösen will, dann fühlt es, daß es von Gott, der auch in ihm ist, erlöst wird.

Nach dieser vorläufigen Auseinandersetzung und Verständigung über den Gedanken des Bewußtseins — (es ist kein Begriff —) müssen wir nun auf den Anfang der Phänomenologie zurückkommen und zusehen, wie sich dieser Anfang selbst entfaltet, zu einem Dritten zusammennimmt, wieder entfaltet u. s. w., bis endlich das Wissen sich selbst erreicht, d. h. sich selbst Object wird. Und zwar ist das Resultat nicht Nichts, sondern die Totalität der Stufen und wieder zugleich die absolute Stufe, während das erste Wissen nur ein Wissen war. Vorausgesetzt wird, wie allerwärts, daß sich die Gattung endlich realisirt; dies ist richtig, wenn es heißen soll, in jedem Individuum werde Gattung wirklich, aber durchaus falsch, wenn man damit meint, **die** Gattung selbst könne in Einem Individuum sich realisiren. Dann wären alle übrigen nicht Zweck

an sich, sondern nur Mittel zum Zwecke, während jedes Individuum sowohl Mittel, als Zweck sein soll. Daraus folgt aber auch, daß jede Gattung sowohl Mittel, als Zweck ist und darum über sich hinausweist, daß es eine Verblendung und Selbstüberschätzung genannt werden muß, wenn die Menschheit als solche mehr als ein Glied der Schöpfung sein will, wenn sie wähnt, daß ausschließlich in ihr der Geist Gottes sich offenbare. Wie lächerlich stolz! Jedes Geschöpf ist in seiner Weise eine Krone der Schöpfung, das Wahre ist nur die Totalität der Formen, nicht der philosophisch begriffenen, sondern der lebendigen Formen.

Das Bewußtsein.

Den Ausgangspunct der Phänomenologie bildet das Bewußtsein, aber zugleich als natürlicher Geist und als Wissen gedacht, obgleich vom Wissen eigentlich noch gar keine Rede sein kann, weil es nicht natürlich ist. Man lese (Phän. d. G. 1841. 71.):

„Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein, als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen des Unmittelbaren oder Seienden ist.“ Aber wem ist denn schon das Wissen zuerst Gegenstand gewesen? Hat es nicht Jahrtausend gedauert, ehe das Denken sich selbst dachte, und noch länger, ehe das Wissen sich selbst wußte? Die einfache Wahrheit des ersten Satzes lautet: Unmittelbares Wissen ist Wissen des Unmittelbaren, setzt also Seiendes voraus, das ihm entgegensteht und deßhalb sein Gegenstand wird; es ist unmittelbare, äußerliche, sinnliche Beziehung des Ich und des Dinges, die aber beide in der Einheit außer sich sind, d. h. weder Ich noch Ding, sondern Erscheinung. Je mehr das Ich in das Wesen der Dinge eindringt, desto mehr begreift es sich, und umge-

kehrt, bis es zuletzt auf die Eine Wahrheit kommt, welche der Grund des Subjects und des Objects ist, welche sowohl im Ich wie in der Natur scheint und doch selbst keine Erscheinung, sondern Wahrheit ist.

Hegel setzt von Anfang an das Wissen als den wahren Gegenstand des Wissens voraus, während es sonst heißt: Der Gegenstand, welcher zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann nur das Unmittelbare sein, das sinnlich erscheinende Ding. Aber es mußte sogleich vom Subject-Object angefangen werden, sonst konnte das absolute Wissen nicht ein gemeinsames Thun des allgemeinen und einzelnen Geistes, der subjectiven und objectiven Vernunft vorstellen. Trotzdem liegt eine erhabene Idee in der sein sollenden Einheit von Subject und Object, eine Idee, die positiv nur in dem Begriffe: Es, das ebenso Subject, Denken, Wissen, als Object, Sein, Ding ist, ausgesprochen werden kann. Ging man nun von der sinnlichen Gewißheit aus, in der Ich, dieser Einzelne, dieses einzelne Ding wahrnehme, für gewiß halte, mich täusche, die Sache tiefer und tiefer fasse u. s. w., so mußte man zuletzt auf das Resultat kommen, daß Es im Ich sich selbst im Dinge erschienen war, ohne sich zu erkennen, und daß erst im Wissen das Ich als Es das Ding als dasselbe Es begreift, und zugleich findet, daß weder das eine noch das andere Es ist, obschon Es in beiden ist. Es ist das wahrhaft allgemeine Subject-Object, nicht das philosophische Wissen.

Das Hegel'sche unmittelbare Bewußtsein entfaltet sich dann in ein sinnliches Ich und Ding, die beide als einzelne sich als unwahr erweisen; man glaube ja nicht, daß das Ich besser davonkommt, es geht nothwendig im Wissen zu Grunde. Was sich nun im Strudel der sinnlichen Wahrnehmung erhält, ist in der That das Allgemeine oder das Bleibende, das Wahre, das Ich, welches sich gegen seine Erscheinung und gegen den Wechsel seiner Zustände, und das Ding, welches sich

gegen die Vielheit seiner Eigenschaften und ihr Verschwinden festhält. „Das Kriterium der Wahrheit ist die Sichselbstgleichheit." (86.)

Dies Bleibende darf indessen nicht für sich bleiben, sonst wäre es ein Todtes. Vielmehr geht das Wissen tiefer in sich und in die Dinge und faßt das Wesen des Ich als Verstand und das Wesen der Dinge als Kraft. Beide sind nur etwas, wenn sie sich äußern, und ihre Einheit ist dann die Erscheinung, „das Spiel der Kräfte", aber so, daß hinter dem Aeußeren ein Inneres, ein Jenseits liegt. (107.) Das Jenseits aber ist leer; denn es ist nur das Nichts der Erscheinung und positiv das einfache Allgemeine.

In dieser Weise ist das Uebersinnliche erstanden, aus der Erscheinung hergekommen (108), „oder die Erscheinung ist sein Wesen und in der That seine Erfüllung." (108.) Mit anderen Worten, das Uebersinnliche ist das Gesetz der Erscheinung (110), aber als solches freilich auch nur Eine Seite, das Gesetzte. „Es ist der reine Wechsel, oder die Entgegensetzung in sich selbst, der Widerspruch zu denken." (121.) Die ruhige Sichselbstgleichheit löst sich auf als das Abstractum und wird erst als das Sichselbstgleichwerden das Unendliche.

„Erhoben über die Wahrnehmung stellt sich das Bewußtsein mit dem Uebersinnlichen durch die Mitte der Erscheinung zusammengeschlossen dar, durch welche es in diesen Hintergrund schaut. Die beiden Extreme, das eine des reinen Inneren, das andere des in dies reine Innere schauenden Inneren, sind nun zusammengefallen, und wie sie als Extreme, so ist auch die Mitte, als etwas Anderes als sie, verschwunden. Dieser Vorhang ist also vor dem Innern weggezogen, und das Schauen des Inneren in das Innere vorhanden; das Schauen des ununterschiedenen Gleichnamigen, welches sich selbst abstößt, als unterschiedenes Inneres setzt, aber für welches ebenso unmittelbar die Ununterschiedenheit beider ist, (ist?) das Selbstbewußtsein." (125.)

Das Selbstbewußtsein.

Es leuchtet ein, daß mit dem Bewußtsein auch das Selbstbewußtsein als Abstraction fällt, nämlich das menschliche, insofern das Ich in sich unterschieden und sich als dasselbe Ich Gegenstand sein soll. Doch mag das jetzt dahingestellt sein, da es nur gilt, Hegel auf seinem Wege zu verfolgen; da er das Bewußtsein gefaßt hatte als Einheit von Denken und Sein, darf er nun auch, nachdem sich herausgestellt, daß das Wesen des Seins und des Denkens gleich unendlich ist, beide als dasselbe setzen und als die Wahrheit des Bewußtseins das Selbstbewußtsein aussprechen. Erst dieses begreift sich selbst als seinen Inhalt, als die Wahrheit, während dem Bewußtsein das Wahre etwas Anderes ist, als es selbst. (127.) Dem Selbstbewußtsein ist der Gegenstand das Negative, durch dessen Aufhebung es erst wahrhaft zu sich kommt; es spaltet sich in Subject und Object, und in seiner ewigen Versöhnung liegt seine Lebendigkeit.

Wir übergehen hier die Stufen, durch die es sich bewegt, indem es sich selbständig und unselbständig, herrschend und geknechtet, frei (im Stoicismus und Skepticismus) und unglücklich, d. h. uneins mit sich, zerrissen und zweien Extremen preisgegeben weiß. Nur eine Bemerkung möge erlaubt sein. Es sind hier allgemeines und individuelles Selbstbewußtsein mit einander vermischt. Es kann nicht von einem Herrn die Rede sein, der einen Mitmenschen als sinnliche Existenz knechtet, der auf Leben und Tod mit ihm ringt, weil jetzt überhaupt von natürlichem Dasein nicht mehr gesprochen werden sollte. Die Einzelnen sind ja verschwunden, nur das Allgemeine ist geblieben; folglich sind jetzt nur noch Formen des allgemeinen Geistes, das Gefühl der Selbstheit und der Abhängigkeit in Bezug auf das innere Unendliche zu erörtern.

Wie ein Selbstbewußtsein, das sein Wesen begriffen hat, noch ein anderes Selbstbewußtsein knechten oder gar todtschlagen kann, bleibt unbegreiflich, um so mehr, als es für es gar nichts Anderes giebt.

Vernunft.

„Für das unglückliche Bewußtsein ist das Ansichsein das Jenseits seiner selbst. Aber seine Bewegung hat dies an ihm vollbracht, die Einzelnheit in ihrer vollständigen Entwicklung, oder die Einzelnheit, die wirkliches Bewußtsein ist, als das Negative seiner selbst, nämlich als das gegenständliche Extrem gesetzt, oder sein Fürsichsein aus sich hinausgerungen, und es zum Sein gemacht zu haben; darin ist für es auch seine Einheit mit diesem Allgemeinen geworden, welche für uns, da das aufgehobene Einzelne das Allgemeine ist, nicht mehr außer ihm fällt, und da das Bewußtsein in dieser seiner Negativität sich selbst erhält, an ihm als solchem sein Wesen ist." (169.) Die Gewißheit nun des Bewußtseins, alle Realität zu sein, ist die Vernunft; „so spricht der Idealismus ihren Begriff aus." (170.) Aber dies ist nur erst ein Ansich, eine bloße Versicherung; die Vernunft muß sich als Realität erweisen. Das thut sie, indem sie beobachtet, einmal die Natur (179), zweitens das Selbstbewußtsein in seiner Reinheit und in seiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit, drittens die Beziehung des Selbstbewußtseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit. (224.) Die Resultate dieser Beobachtungen sind Gesetze der Natur, logische und psychologische Gesetze und endlich Physiognomik und Schädellehre.

Die Vernunft verwirklicht sich ferner durch sich selbst (254), indem sie sich verdoppelt und als Ding, als Geist betrachtet. Und da ist sie denn erstens die Lust und das von der Noth-

wendigkeit gehetzte Wild (262), zweitens der sittliche Trieb, aber ebenso der Egoismus, (der Wahnsinn des Eigendünkels), drittens aber Tugendbewußtsein und zugleich im Kampfe mit dem Laufe der Welt. (275.)

Endlich realisirt sich das Selbstbewußtsein als einheitliche Individualität, als ein an und für sich seiender Zweck, und zwar als geistiges Thierreich, als gesetzgebende und gesetzprüfende Vernunft. Hierbei nun zeigt sich, daß das Verhältniß des Selbstbewußtseins zu seinem Wesen vollkommen durchsichtig geworden ist. „Dadurch sind die Unterschiede an dem Wesen selbst nicht zufällige Bestimmtheiten, sondern um der Einheit des Wesens und des Selbstbewußtseins willen, von welchem allein die Ungleichheit kommen könnte, sind sie die Massen ihrer von ihrem Leben durchdrungenen Gliederung, sich selbst klare, unentzweite Geister, makellose himmlische Gestalten, die in ihren Unterschieden die unentweihte Unschuld und Einmüthigkeit ihres Wesens erhalten.“ (314.)

„Daß das Rechte mir an und für sich ist, dadurch bin ich in der sittlichen Substanz; so ist das Wesen des Selbstbewußtseins; dieses aber ist ihre Wirklichkeit und Dasein, ihr Selbst und Willen. (316.)

Der Geist.

„Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewußt ist.“ (317.)

Mit dem Begriffe des Geistes ist man zum Höchsten gekommen, zur wahren Einheit von Denken und Sein, von Form und Inhalt, von Subject und Object, d. h. zu dem, wovon man als dem An=sich ausgegangen war. Der natür-

liche Geist hat seine Natürlichkeit und Endlichkeit abgelegt und sich selbst erreicht. Aber noch ist er nicht absolut, noch nicht frei von fremdem Inhalte; denn er setzt sich selbst noch als Jenseits, als Object, er ist der sittliche Geist, das wirkliche, sittliche Wesen.

Auch die Sittlichkeit zeigt sich zunächst als unmittelbar vorhanden im natürlichen Verhältniß, in der sittlichen Handlung und im Rechte, zweitens als Bildung und drittens als die Moralität, gegründet auf die positive Freiheit. Aber selbst die reinste Moral ist nur ein Jenseits, das zwar als der Grund des Diesseits dieses durchdringen soll, allein nie weiter kommt als zur Einsicht, daß sie ihr Ziel nicht erreichen kann. Das Heilige steht dem endlichen moralischen Bewußtsein gegenüber, als das Ideal seiner selbst; die Tugend verzweifelt an sich selbst, zieht sich in sich selbst zurück, und thut, um nichts Böses zu thun, lieber gar nichts.

Die Religion.

Der fernere Inhalt des Geistes ist die Religion, zuerst sofern der Mensch Religion hat und doch nur bei sich und bei seinem Wesen stehen bleibt. „Der sich selbst wissende Geist ist in der Religion unmittelbar sein eigenes reines Selbstbewußtsein.“ (494.) Allein das Dasein wird noch als getrennt vom Bewußtsein gedacht oder vorgestellt, so daß die Einheit wohl an sich, aber nicht wirklich ist. „Wenn daher die Religion die Vollendung des Geistes ist, worin die einzelnen Momente desselben, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist, als in ihren Grund zurückgehen und zurückgegangen sind, so machen sie zusammen die daseiende Wirklichkeit des ganzen Geistes aus, welcher nur ist als die unterscheidende und in sich zurückgehende Bewegung dieser seiner Seiten.

Das Werden der Religion überhaupt ist in der Bewegung der allgemeinen Momente enthalten. — — Der ganze Geist, der Geist der Religion, ist wieder die Bewegung, aus seiner Unmittelbarkeit zum Wissen dessen zu gelangen, was er an sich oder unmittelbar ist, und es zu erreichen, daß die Gestalt, in welcher er für sein Bewußtsein erscheint, seinem Wesen vollkommen gleiche und er sich anschaue, wie er ist." (496, 497.)

So ist auch in der Religion ein Werden, ein Drängen nach dem Wahren, nach der Wissenschaft, weil nur die begriffene Religion zum Absoluten, zur Versöhnung führt.

Die erste Stufe ist die natürliche Religion, worin sowohl der subjective, als der objective Geist noch an die Natürlichkeit gebunden sind, während das religiöse Verhältniß nur instinctartig durchgefühlt wird.

Die zweite Stufe ist die Kunst-Religion, eine Erhebung über und eine Vertiefung in die Wirklichkeit. Diese nämlich ist mit ihrem Arbeiten und Mühen verloren gegangen, und das Pathos setzt an ihre Stelle eine schönere Welt, und zwar zunächst im „abstracten Kunstwerke", dann im schönen lebendigen Cultus, endlich im geistigen Kunstwerke, in der Anschauung der Menschheit in ihrer allgemeinen Schönheit.

Die dritte Stufe ist die offenbare Religion, welche das Geheimniß aller Religion, die Einheit des menschlichen und göttlichen Geistes als Thatsache in der Menschwerdung ausspricht, in der Lehre, „daß Gott selbst Mensch geworden und gestorben ist." (545.) „Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion." (549.) In ihr „ist deßwegen das göttliche Wesen geoffenbart." (550.)

Aber die Offenbarung war zunächst für das sinnliche Bewußtsein, d. h. ebenfalls sinnlich, und als solche mußte sie aufhören.

„In dem Verschwinden des unmittelbaren Daseins des als absoluten Wesens Gewußten erhält das Unmittelbare sein negatives Moment; der Geist bleibt unmittelbares Selbst der Wirklichkeit, aber als das allgemeine Selbstbewußtsein der Gemeinde, das in seiner eigenen Substanz ruht, sowie diese in ihm allgemeines Subject ist." (553.) So ist in der Religion allerdings die absolute Wahrheit der Inhalt des religiösen Selbstbewußtseins, aber nur in der Form der Vorstellung und somit nur ein Ansich der Versöhnung, die Einheit mit der Gemeinde. „Aber die Wahrheit soll das wirkliche Selbst der Menschheit werden (554), die Trennung des Geistes der Gemeinde vom religiösen Geiste soll aufhören, und der jenseits geglaubte Gott muß seinen Himmel verlassen und mit seiner Gegenwart das Reich der Wirklichkeit durchdringen und versöhnen."

Das absolute Wissen.

„Der Geist der offenbaren Religion hat sein Bewußtsein als solches noch nicht überwunden, oder, was dasselbe ist, sein wirkliches Selbstbewußtsein ist nicht der Gegenstand seines Bewußtseins; er selbst überhaupt und die in ihm sich unterscheidenden Momente fallen in das Vorstellen und in die Form der Gegenständlichkeit. Der Inhalt des Vorstellens ist der absolute Geist; und es ist allein noch um das Aufheben dieser bloßen Form zu thun." (574.)

Das absolute Wissen ist das letzte aller Momente, weil in ihm sich das Wissen erreicht hat, und nur vom Wissen handelt die ganze Phänomenologie. Sie geht aus vom Bewußt-Sein, als vom ersten Wissen, vom unmittelbaren Subject-Object als einem sinnlichen Zusammen. Sie endigt damit, daß sie die Religion begreift als absolutes Wissen, worin

nicht mehr der Geist der Gemeinde (das Subjective) den objectiven Geist vorstellt, sondern worin Subject und Object verschwunden, der einzelne und allgemeine Geist Eins und zum reinen Geiste geworden sind.

Vom absoluten Wissen ist nicht zu sagen, wer der Wissende sei; denn das Ich ist verschwunden, ebenso der vorgestellte Gott. Beide sind aber im Wissen erhalten, das sich selber trägt und in der Philosophie wirklich wird. Nur in der reinen Wissenschaft sind Mensch und Gott versöhnt, nur in ihr lebt der reine Geist, existirt die Wahrheit und erscheint das concrete Absolute, nur in ihr ist das Wissen (die Form) und die Wahrheit (der Inhalt) identisch; denn sie ist die Entfaltung der absoluten Idee und zugleich das, was erst die Idee entfaltet. Die Idee ist ihr Anfang und Ende.

Das absolute Wissen ist schon an sich die absolute Wahrheit; die Vollendung und Darstellung ist die totale Philosophie, der Inbegriff alles Wissens, also nur die positive Ausführung aller der Momente, deren Endlichkeit und Vergänglichkeit die Phänomenologie dargethan hat.

Daß in der ganzen Entwicklung Consequenz und Nothwendigkeit herrscht, läßt sich nicht wegläugnen. Der Fehler ist darin zu suchen, daß das Wesen des Geistes allein als (philosophisches) Wissen begriffen ist, während die übrigen Seiten nur soweit in Betracht kommen, als sie gewußt werden. Das Begreifen der Sittlichkeit und Kunst hat aber noch niemals das Handeln und Schaffen, noch weniger das Begreifen der Religion die religiöse Andacht ersetzen können. Aber die absolute Philosophie läßt auch die anderen Seiten nicht bestehen, sie macht Kunst, Sittlichkeit und Religion unmöglich, oder sie giebt sich selbst auf, wie sich Hegel wirklich untreu geworden ist. Doch dieser Abfall geht uns hier nichts an, wo wir es nur mit dem absoluten Wissen und seinen nothwendigen Consequenzen zu thun haben. Von die-

sem Standpuncte aus muß durchaus behauptet werden, daß der, dem die Philosophie Alles, das Absolute, d. h. Sittlichkeit, Kunst und Religion ist, keine Sittlichkeit, keine Kunst und keine Religion kennt. Man komme ja nicht mit Beispielen, die beweisen sollen, daß Hegelianer Künstler, sittlich (im Familienleben, in der Gesellschaft und im Staate) und gar orthodoxe Theologen sind! Was kann man nicht Alles scheinbar und oberflächlich sein! Hier handelt es sich aber darum, daß Jemand die tiefste Idee Hegels erfaßt und sich in's Wissen so versenkt hat, daß er die Wissenschaft vergöttert, weil sie das Absolute ist, nicht darum, daß man in der Woche den Mantel der absoluten Philosophie und Sonntags den Chorrock tragen kann.

Uebrigens ist Hegel selbst weniger einseitig, als die meisten seiner Schüler und — als sein System, das er in seiner Reinheit nicht durchführen konnte. Einen unendlichen Vortheil hat er vor Allen voraus, nämlich den, daß er Alles erst durch die angestrengteste Arbeit seines ganzen Geistes schaffen mußte; er hatte also zunächst die Geschichte der Philosophie und der Menschheit, Kunst, Moral, Staat, Natur, Religion zu studiren, ehe er die betreffenden Theile der Philosophie schreiben konnte. So hat er sich gewissermaßen selbst erlöst, während man jetzt nur seine Werke studirt und ohne eigene Thätigkeit fremdes Wissen sich aneignet; und doch giebt es nichts Schlimmeres für den denkenden Geist, als auswendig gelernte Philosophie. Vor allen Dingen verdient es Tadel, wenn man ohne Umstände den absoluten Standpunct einnimmt und sich den Weg der Phänomenologie erspart.

Nur von der Höhe des absoluten Wissens kann man das ganze Gebäude der Hegel'schen Philosophie, obwohl nicht alle Consequenzen gezogen, manche nicht mit Bestimmtheit ausgesprochen wurden, in seiner Nothwendigkeit überschauen. Und das ist mehr werth, als wenn man sich aus

dem lebendigen Baume mit seinen Aesten, Zweigen und Blüthen zu seinem Privatbedarfe eine Bank, ein Bett oder gar einen Spazierstock schnitzelt, oder das Naturwüchsige, was noch vorhanden ist, mit dem trichotomischen Messer beseitigt.

Wenn man den Standpunct, wie er aus der Phänomenologie resultirt, durchaus festhält, nämlich die Wahrheit zu Grunde legt, daß im absoluten Wissen wirklich Gott und Mensch als reiner Geist Eins sind, daß beide, überhaupt alle Gegensätze, in der Wissenschaft der Wissenschaften ihre Versöhnung feiern, so dürfte man nur Ein System für consequent erklären, nämlich das, welches die Einheit von Mystik und Wissen, von Religion und Philosophie, von schwärmerischer Andacht und von klarem Denken durchzuführen vermöchte. Alle diese Forderungen sind bedingt durch das absolute Wissen, das als dialectische Form streng wissenschaftlich bewiesen wird, aber als concretes Subject-Object, als Inhalt ewig mystisch bleiben wird, weil es nur negativ, nicht positiv bestimmt ist. Man weiß darum wohl, was es nicht sein und bedeuten *soll*, aber begreift nicht, was es ist, und schwankt deßhalb hin und her zwischen dem abstract Allgemeinen und dem Besonderen. Am weitesten kommt man noch, wenn man sich die Gattung als in den Einzelnen wirklich denkt; nur darf man dann nicht mehr behaupten, als daß das Absolute wird, daß die Philosophie, die göttliche Idee in der Natur und der Geschichte wirklich wird, ohne daß ein Anfang und ein Ende dasein können. Aber mit dem Anfange ist es eine eigene Sache; ja die *absolute* Wissenschaft hat sogar Anfang und Ende. Genug, man mag sich drehen und wenden, wie man will, man geräth allerwärts in Widersprüche, weil das allgemeine Subject-Object ein Widerspruch ist, oder weil sich die Dialectik (der Widerspruch) selbst vergöttert. Die Dialectik ist aber eben so positiv, als negativ, niemals aber allein als positiv zu fassen; sie kann niemals die Wahrheit schaffen, sondern

nur enthüllen, folglich nicht selbst absolute Substanz sein. Die Dialectik vernichtet sich selbst, darum darf sie nicht von Gott anfangen, sonst würde sie Gott negiren, aber auch nicht vom Endlichen, sonst müßte ihr Resultat wieder ein Endliches sein, sie kann allein von sich selbst, d. h. vom absoluten Widerspruche anfangen, vom Allgemeinen und Nothwendigen, sofern es ist und nicht ist. Dann aber weist sie über sich hinaus auf Etwas, das über sie erhaben ist und an dem sie sich entwickelt, das ihr Anfang, ihre Lebenskraft und ihr Ende ist.

Hegel hat das Absolute auch die Idee genannt, welche aber nur in der dialectischen Entwicklung lebt, zu ihrer Wahrheit nur in der Wissenschaft kommt. Zugleich aber ist sie in der Wissenschaft nicht in ihrer Wahrheit, weil auseinander und nebeneinander in drei Theilen. Flüssig erhalten kann sie nur dadurch werden, daß sie der reine Geist weiß oder daß sich der endliche Geist als reiner verhält, indem er sich in sie versenkt. Aber er muß wieder schon reiner Geist sein, ehe er philosophiren kann, und dann liest er doch nacheinander, während er über alle Zeit erhaben sein sollte! Oder liest und schreibt und spricht etwa die Idee? Das Wissen ist ein (endliches) Thun und auch das absolute Thun.

Und wie entfaltet sich nun die dreieinige Idee? Sie ist zuerst im reinen Elemente des Denkens als logische Idee. Hier wäre nun die Dialectik in ihrem vollen Rechte, und in der That entwickelt sie sich mit ziemlicher Consequenz durch ein organisirtes Reich von Kategorien. Aber die Mystik, welche über der ganzen Logik ruht! Und sollte nicht gerade die Logik frei von aller Schwärmerei sein?

Man räth, man zerbricht sich den Kopf, was wohl das absolute Subject sein möge, das in die Kategorien übergeht und so immer reicher wird; man wird um so mehr irre, als Hegel selbst einmal sagt, die Form des Satzes sei ungenügend, um die Wahrheit auszudrücken; freilich hält jeder Satz Sub-

ject und Prädicat auseinander. Und dann stellt er selbst — Gott als Subject der Logik auf, wobei er freilich bemerkt, daß eigentlich nur das erste und dritte Moment etwas Unendliches aussage. Und doch ist die Idee die Totalität aller Momente, also wohl auch der zweiten, der endlichen; denn die Idee selbst (oder Gott) ist endlich=unendlich. Gott ist also Sein, Nichts, Werden, Dasein, Etwas, kurz Alles, und doch nicht Eines von jenen Momenten, sondern die Totalität, worin alle Stufen als solche aufgehoben sind. Es kann also Gott nicht das allgemeine Subject sein; was es ist, bleibt vollständig im Dunkel.

Nun aber kommt die Idee gar außer sich und existirt als Natur, in der die Stufen fest werden und nebeneinander bestehen. Aber streng genommen ist von der Natur draußen nicht die Rede, sondern von den Naturwissenschaften, welche sich nicht selbst begreifen, sondern erst in der Naturphilosophie begriffen werden. Die logische Idee entläßt sich also nicht zur Natur, sondern zur Naturphilosophie, und als solche ist sie nicht mehr und nicht weniger auseinander, als in der Wissenschaft der Logik, in der ebenfalls die Kategorien nebeneinander bestehen bleiben. Es giebt überhaupt kein Wissen, das nicht auseinander hielte; was also bei Hegel vereint und verbindet, ist die Mystik, welche all sein Wissen begleitet.

Endlich kommt die Idee zu sich in der Philosophie des Geistes, der aber auch hier erst noch wird, nur am Ende reiner Geist ist, was wohl deutlich genug beweisen dürfte, daß man aufhören muß zu philosophiren, wenn man reiner Geist sein will, und daß man es noch nicht ist, so lange man philosophirt.

Die Eintheilung der Philosophie in diese drei Theile hat ma[n] [o]hne Weiteres fortgeerbt und vom Meister angenommen. Und [d]och liegt ihr eine entschiedene Inconsequenz zu Grunde: denn in der Philosophie des Geistes wird der natürliche

Mensch, überhaupt das empirische Subject abgehandelt, und in demselben Theile der reine Geist. War aber in der Logik das unmittelbare Subject=Object zugleich Subject und Object der dialectischen Entwicklung, so haben sich am Ende Subject und Object begriffen und erkannt, daß ihre unmittelbare Einheit noch keine Versöhnung ist; um sich versöhnen zu können, müssen sie sich frei als Natur gewähren lassen, und in ein natürliches Object (die Natur) und Subject (den empirischen, natürlichen Menschen) auseinandertreten, oder in das Reich der Natur und das Reich der Geschichte. Denn, wie Hegel selbst sagt, das Zweite muß aus zwei Theilen, also das Ganze aus vier Theilen bestehen. Jedenfalls gehört der natürliche Geist neben die Natur, oder, wenn man will, in die Naturphilosophie, und nur so wird es erklärlich, daß die Phänomenologie noch einmal vorkommt. Die Naturwissenschaften existiren ja auch alle einzeln außerhalb des Systemes.

Die beiden Seiten der Natürlichkeit sind nun endlich und lösen sich auf, oder kommen über die schlechte Unendlichkeit nicht weg. Der wahrhaft concrete Geist ist die Einheit des Weltgeistes und des Philosophen in der absoluten Wissenschaft, die darum eine Art mystischen Cultus sein muß, halb Wissen der Wissenschaft, halb Anbetung und Hingebung. Nur in dieser Feier ist der reine Geist wirklich.

Es scheint, daß man nur so deutlich zeigen kann, auf welche Abwege man gerathen müßte, wenn man es mit dem absoluten Wissen ernstlich nähme, und daß der Standpunct nur eine Fiction, eine Idee ist, die wohl ein herrliches Licht auf die Wirklichkeit werfen kann, aber uns in absolute Widersprüche verwickelt, sobald wir sie selbst als das Absolute, als Gott nehmen. Eben weil Gott bei Hegel nicht mehr ist, als das seiend gedachte Wissen, als ewige Dialectik, kommt das System und mit ihm der Mensch nie zur Ruhe, zum Sein, zur Versöhnung. Daß die Versöhnung unendlich ist, bedingt

zugleich, daß der Dualismus ewig bleibt und daß die Eine Wahrheit zwar immer wird, aber niemals vollendet ist.

Diesem Hauptübelstande gegenüber erscheint es als ein unnützes und eitles Thun, mit Hülfe von verständigen Reflexionen Widersprüche und Ungereimtheiten aufzufinden. Wenn der Verstand so auf die Jagd zieht, kann er nur Gelächter erregen; denn er bemerkt nicht, daß er alle die Böcke, die er schießt, erst selbst gemacht hat. Freilich, wenn er sie dann als „speculative Böcke" auf den Markt bringt, findet er immer noch ein Publicum, das den Schützen bewundert und über das Wild spottet.

Der Verstand pflegt stets nur Eine Seite festzuhalten, während die Vernunft erkennt, daß Entwicklung nur ist, wo der Widerspruch zu Grunde liegt. Zugleich aber soll auch das Absolute sich entwickeln, oder im Werden soll das Unendliche und Endliche, das Allgemeine und Besondere Eins sein. Hier liegt aber der Irrthum. Kann und darf dieselbe Dialectik, dasselbe Wissen, wenn es auch philosophisch ist, dem Absoluten und dem Endlichen gemeinsam sein? Ist des Menschen Wissen von Gott, — und das ist dialectisch, — auch das Wissen Gottes von sich selbst? Ist das Absolute mehr als der Grund alles Wissens, erscheint es selbst in der Wissenschaft? Bedarf es der Sprache, der Begriffe, um zum Bewußtsein über sich zu kommen?

In der That möchte Hegel die Schranken der Sprache abschütteln, er bemüht sich eine besondere Sprache für den reinen Geist zu finden, ohne Sätze, wie in der Logik. Vergeblich. Die Vernunft, der reine Geist muß sprechen, — wenn er es nicht etwa vorzieht, gleich der schönen Seele gar nichts mehr zu sagen und nur zu meinen; — sobald der reine Geist spricht oder schreibt, ist er endlich, wird er Verstand. Er weiß es auch, und setzt deßhalb hinter jede verständige Wahrheit eine Warnungstafel mit der Aufschrift: „Dieser Satz soll nicht

verständig, sondern speculativ gefaßt werden!“ (Also unverständig! meint der Verstand.) Aus der Unzulänglichkeit der Sprache nun rühren alle die Zusammensetzungen der Hegel'schen Philosophie her, als: Subject-Object, Endlich-Unendlich, Gott-Mensch u. s. w., welche sich zwar alle in sich unterscheiden, aber doch nur Eine lebendige Idee sein sollen. Es kommt entweder nicht zum wirklichen Bruche, oder aber nicht zur wirklichen Versöhnung.

Wenn die Sprache nicht die Kraft hat, die speculative Wahrheit auszudrücken, so kann unmöglich die daseiende Wissenschaft die vollendete Einheit von Form und Inhalt sein. Vielmehr muß die Idee nur eine gemeinte bleiben, ein dunkler Geist, der durch das Gebäude der Philosophie wandelt. Sie ist Idealismus, indem sie von der Idee ausgeht, vom Allgemeinen, von der Gattung, vom subjectiven Wissen und Begreifen. Die Wirklichkeit ist nur ein Moment des Wissens. Dagegen ließe sich nun nicht viel einwenden, denn die Wirklichkeit will und soll begriffen werden. Allein die andere Seite ist übersehen, nämlich daß eben so das Wissen nur für die Wirklichkeit und an ihr ist. Das Objective, das Sein, die Natur, Gott kommen bei Hegel nicht zu ihrem Rechte, sie werden außer im Wissen durchaus nicht anerkannt.

Bekanntlich dient das Bild vom Kreise vielfach zur Veranschaulichung der Dialectik, sie soll ein Kreis von Kreisen sein, genauer genommen ist sie nur ein ewiges Kreisen.

Der Kreis fängt von einem Puncte an, der unruhig in sich ist und sich entfaltet, und zwar muß man sich denken, daß er nach zwei Seiten hin sich bewegt, bis er sich diametral unterscheidet, endlich wieder nähert und Ein Punct wird. Als Ein Punct ist er wieder in sich unterschieden, wieder ein Erstes und muß sich wieder entwickeln und im Dritten versöhnen, u. s. f. bis in's Unendliche. Ruhe kann nur dann eintreten, wenn das Dritte nicht wieder als Erstes, sondern als Viertes

gefaßt wird. Ein auffallendes Beispiel ist das Ende der Phänomenologie, wo das absolute Wissen immer nur als das Vierte erscheint. Und das ist kein Zufall, vielmehr der erste Fall eines Postulates der speculativen Vernunft, das späterhin im ganzen Systeme auftritt und nicht weniger verlangt, als daß unter gewissen Umständen Gattung und Individuum völlig Eins sind, oder daß die Totalität der Formen als eine Form erscheint. Das aber widerspricht sich. Die wahre Totalität der Momente oder Stufen ist entweder keine Stufe, oder wenn noch eine Stufe da war, hatte man eben noch nicht alle, also keine Totalität. In ähnlicher Weise ist bei Leibnitz Gott eine Monade und die Monade, d. h. die Totalität aller Monaden, bei Cartesius die absolute Substanz alle Substanz und eine Substanz, bei Kant das absolute Gute zugleich das höchste Gut und das vollendete Gut, bei Fichte das Ich zugleich alle Ich's und ein Ich. Man darf aber nicht zugeben, daß die Gattung je im Einzelnen vollendet erscheint, daß ein Philosoph alle Menschen sein könnte; so sehr die Gattung für Jeden ist, so sehr soll auch Jeder für die Gattung sein, nur seine Stellung zur Menschheit begreifen und seinen Platz erfüllen. Die ganze Schöpfung allein ist Totalität.

Wenn also auch das Absolute in Allem ist und Alles wirkt, so ist es doch niemals Eins mit einem Endlichen, mit einem Momente, mit einem Gliede. Darum ist aber nicht blos eine bestimmte Philosophie nicht absolut, sondern die Philosophie ist selbst nur eine Blüthe des Bewußtwerdens, eine Seite des Menschen. Er ist der Baum, welcher viele Zweige, Blätter, Blüthen und Früchte trägt, der aber auch, sobald er sich begreift, weiß, daß er einen Boden haben muß, in dem er wurzelt, und eine Sonne, die ihm leuchtet. Es steht weder der Mensch, noch die Menschheit in der Luft, sondern auf der Erde, mitten in der Natur, ohne die er — nichts wäre,

und die — ihm ebenbürtig ist; beide sind Weisen der göttlichen Erscheinung, aber Gott ist weder Mensch, noch Natur.

Soll die Hegel'sche Philosophie durchaus über, nicht neben den übrigen Systemen stehen, so muß sie sich begnügen, Philosophie der Philosophie, also Geschichte der Philosophie zu sein, wie auch die Logik wirklich versucht, die Reihe der Definitionen vom Absoluten aufzustellen, wie sie nothwendig folgen, also auch in der Geschichte wirklich gefolgt sind. Das Vernünftige ist ja wirklich. Die Naturphilosophie hätte aber die Reihe der Begriffe zu entwickeln, unter denen die Wissenschaft seit ihrer Entstehung die Natur gedacht hat. Und auch dies trifft zu. Endlich hätte die Philosophie des Geistes die Entstehung, erste Begriffsbestimmung und immer reichere Erklärung des Geistes zu liefern, bis sie zu sich selbst, zum Wissen des Wissens kommt, zum reinen Geiste. Von dieser Seite gefaßt, gewinnt das ganze System eine vollständig andere Beleuchtung. Die Philosophie ist das Wissen des Wissens, kein Produciren der Wahrheit, sondern nur Nachdenken. Es muß also schon Alles im Laufe der Entwicklung gedacht worden sein und bedarf nur noch einer Zusammenstellung. Der Weltgeist denkt ja Alles, er hat also auch die Philosophie im Laufe der Geschichte und durch den Mund der Einzelnen offenbart. In Hegel spricht er nur die Resultate, Alles zusammen, die Totalität aus. Das absolute Wissen ist demnach wesentlich Begreifen der Geschichte alles Wissens, und zwar zuerst negatives Verfahren gegen sich selbst und gegen den Wahn, daß es endlich sei. So erreicht es sich als reines Wissen, als das absolute Ziel seiner selbst. Hat nun einmal der reine Geist, d. h. der Weltgeist, wie er im jetzigen Geiste zu sich gekommen ist, seinen Standpunct sich erarbeitet, dann hat er nur die Totalität aller Stufen zusammenzustellen und zu begreifen, oder noch einmal, aber nun mit Bewußtsein den Weg seines Entstehens zu gehen und seine eigene Geschichte zu überschauen. Das Wissende ist immer der Weltgeist oder die Gattung Mensch,

sofern Ein Ich durch alle Ich's sich hindurchzieht, das Gewußte ist auch der Weltgeist, aber als Allgemeines (Absolutes), als Natur und als Geist gefaßt. Alles Wissen hat eine Geschichte, und erst, wenn es sich in der Geschichte als wirklich begreift, ist es absolutes Wissen.

In dieser Weise hat sich der Weltgeist, d. h. der Geist der Wissenschaft, in Hegel zusammengefaßt und die Resultate seiner bisherigen Studien ausgesprochen; er hatte sich bis dahin nur erfahren als Geschehen, nun erst begreift er sich als den Gewordenen. Das heißt aber mit anderen Worten, Hegel erkannte als die Aufgabe der letzten und absoluten Philosophie, die existirende Wahrheit ihrer Endlichkeit und Vergänglichkeit zu entreißen und befreit von dem zufälligen Beiwerk alles natürlichen Lebens, als Momente der Einen Idee in der totalen Wissenschaft aufzuheben. So verhält sich der große Denker vollständig conservativ gegen die ganze Vergangenheit des menschlichen Geschlechtes; aber er ist einseitig, weil er einmal das Wissen bevorzugt, und dann, weil er nothwendig auf den Gedanken kommen muß, der Weltgeist habe sich entfaltet, blos um sich schließlich in der absoluten Wissenschaft begreifen zu können.

Der Zweck aber ist die Entwicklung, das Leben, die Geschichte selbst. Nur wenn sie eine Periode durchlaufen hat, steht sie still und thut einen Blick rückwärts, um noch einmal den ganzen Weg zu überschauen. Dann aber eilt sie vorwärts mit neuer Kraft; denn sie hat begriffen, daß das Alte vergangen ist, und daß ein neues Leben kommen muß und kommen wird.

Als die griechische Welt ihrem Ende sich näherte, da nahm sie sich noch einmal zusammen in Plato; auch er ist Idealist, auch er schaut rückwärts, auch er begreift die früheren Systeme und hebt sie auf. Bald darauf ging Griechenland zu Grunde. Der Plato des Mittelalters ist Hegel, der die ganze

Vergangenheit begreift und in seiner Philosophie als eine Idee erhält, — während sie an sich alle Lebenskraft verloren hat. Zwar noch stehen die meisten der alten Formen, aber sie sind morsch und baufällig, sie müssen verschwinden, sobald der Weltgeist von Neuem seine Schwingen regt. Wann das sein wird? Wer kann es wissen? So viel steht fest, daß das Mittelalter seinem Ende nahe ist. Die Menschheit löst sich auf, der Egoismus nimmt überhand, und die Geschichte lehrt, daß sie den Egoismus durch Egoismus, durch Despotie eines Einzelnen vernichtet. Werden die entnervten Völker Europa's anders als durch Unterdrückung einer sittlichen, religiösen, wahren Freiheit würdig werden?

Die Art, wie Hegel die Geschichte begreift, ist großartig und bewundernswürdig, obzwar eben so ideell, wie die Platonische. Sein Hauptfehler liegt darin, daß er die ganze Geschichte hinter sich zu haben meinte; in Wahrheit sind erst zwei Perioden vorüber, die des nationalen und des romantischen, oder des natürlichen und des dualistischen Bewußtseins. Wir stehen an der Grenze einer neuen Periode der Weltgeschichte, einer Periode, die den Widerspruch als endlich zu begreifen und die Einheit von Natur und Geist herzustellen haben wird, nicht als müßte man zum Hellenismus zurückkehren, sondern alle Cultur ist zu fassen als verklärte, beherrschte, geregelte Natur, als eine Durchdringung der Natur und des Geistes.

In sofern Hegel das letzte Glied bildet, hat er alle Keime der Zukunft schon in sich, nur nicht als aufgehend, sondern als die reifen Früchte; richtiger ist er selbst die Frucht aller bisherigen Geschichte zu nennen. Aber die Frucht ist nicht die Idee des Baumes, nur das letzte, und wenn man will, das höchste seiner Momente, obwohl der Totalität gegenüber kein Glied Vorrechte hat.

Das absolute Wissen aber ist jedenfalls eine Idee, der wohl die Wirklichkeit zu Grunde liegt, die aber mit der jetzigen Wirklichkeit und mit dem Leben nur durch Mysticismus vermittelt werden kann. Der Weltgeist und der philosophische Geist, sowie ihre Einheit im reinen Geiste bleiben dunkel und unklar, — eine Mythe, in der die absoluten Denker wenigstens als Halbgötter erscheinen, als Unsterbliche, als Begnadigte des Weltgeistes. In diesem Gefühle aber sind sie nicht etwa demüthig, sondern stolz; denn der Weltgeist bedarf ihrer, um zu sich zu kommen, um sich in der absoluten Wissenschaft selbst schauen zu können, wobei sich denn auch der subjective Geist durchaus versöhnt weiß. Kurz die Wissenschaft ist ebenso Ziel des unendlichen, wie des endlichen Geistes; die Geschichte der Wissenschaft und der Menschheit als für die Wissenschaft sich entwickelnd ist gemeinsames Thun des Subject-Objects, das aber erst in der absoluten Philosophie sich als identisch begreift.

Fortan hat nun die Wissenschaft, und zwar für immer, den Gedanken aufzugeben, als könne sie allein dem Menschen genügen; sie thut das so wenig, als die Kunst und als die Sittlichkeit, oder als die ausschließliche Religion, welche nämlich, statt die Erde mit ihrem Treiben und Arbeiten zu durchdringen, statt in der Entfaltung aller Seiten des Geistes zu erscheinen, für sich auftritt und als ein besonderes endliches Thun auf die gleiche Stufe mit dem Uebrigen sich stellt. Wo ist da die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit? Man befolgt freilich den Spruch: Bete und arbeite! Aber wie äußerlich! Man arbeitet 6 Tage, um am siebenten vielleicht ein halbes Stündchen zu beten, während nur die Arbeit des ganzen Menschen ein wahres, fortwährendes Beten ist.

Genug, keine Seite des Menschen wird künftig herrschen und allein gebieten; sie sind alle berechtigt, Kunst, Sittlichkeit,

Wissenschaft, und ihre gegenseitige Durchdringung, ihre lebensvolle Einheit ist die wahre Religion, das Streben, sich durch eigene Thätigkeit zu verklären, und das Bewußtsein, daß die Gott erlöst, die sich selbst erlösen.

Wenn der Hegel'schen Auffassung des Menschen als eines wesentlich wissenschaftlichen Geistes eine andere Auffassung gegenübergestellt wird, so muß das zunächst ebenfalls als subjectives Belieben erscheinen. Allein des Umstandes nicht zu gedenken, daß die Menschheit sich heut zu Tage eher um alles Andere, als um Philosophie bekümmert, so folgt auch das Resultat mit Nothwendigkeit aus dem ganzen Verlaufe des Bewußtwerdens der Menschheit. Außerdem hat sich schon weiter oben gezeigt, daß die Idee einer absoluten Wissenschaft theils unmöglich zur Wirklichkeit kommen kann, theils auf lauter Widersprüche führt, theils endlich mehr eine Geschichte der Wissenschaften, als eine Wissenschaft der Wissenschaften ist.

Die speculative Vernunft hat Alles unterdrücken wollen, Kunst, Sittlichkeit, Religion; ja sie hat sich selbst als endliche, erscheinende Vernunft, nämlich als Verstand vernichtet, obgleich dieser im Endlichen durchaus in seinem Rechte ist und bleiben wird. Wie der Geist nicht unnatürlich sein, sondern die Natur durchdringen soll, so soll und darf die Vernunft niemals unverständig sich verhalten. Ihr Amt ist, als unendliches Denken das endliche zu regeln, zu beherrschen und zu versöhnen, ihr Gebiet ist das Unendliche, vielmehr die Einheit des Unendlichen und Endlichen in der Erscheinung der absoluten Wahrheit, in der vernünftigen Sprache. Die Vernunft ist also der Verstand, der sich durch Dialectik aus seinem Dualismus befreit, in dieser Zerstörung der Erscheinung sich bewährt und sich als Vernunft erkennt; denn aller Verstand ist vernünftig und alle Vernunft ist verständig. In der Philosophie, und zwar im ersten Theile, sind sie Eins und ist auch ihr Thun Eins, und dies Thun ist zugleich das Denken, die Dialectik

der Natur, das Maaß von Allem. Denn wenn es Eine Wahrheit giebt, so muß sie auch allem Dasein zu Grunde liegen, in jedem Lebendigen, in jeder Entwicklung sich offenbaren, also auch in ihrer eigenen Entfaltung sichtbar sein, d. h. in ihrem Werden zu einem menschlichen Begriffe. Nur in dieser Bedeutung ist von Gott zu sagen, daß er sich entfalte, daß er den Reichthum seines Geistes erschließe und also zu dem geworden ist, was er jetzt ist. Wir lernen ihn begreifen, weil wir uns begreifen lernen, weil wir in den Geist seiner Schöpfung eindringen. Die Schöpfung ist Gott, wie er erscheint, also wie er nicht ist; denn da er selbst sich nicht erscheint, so ist in Wahrheit keine endliche Welt, sondern nur Schein für Schein.

In der Hegel'schen Philosophie wird das Absolute selbst, sogar als Fürsichsein in das Kreisen der Dialectik gezogen. Aber dialectisch entwickelt sich nur, was sich widerspricht, nicht das Absolute für sich, sondern so weit es für das Endliche, für sein Gegentheil ist; ein größerer Widerspruch läßt sich nicht denken. Die Einheit des Unendlichen und Endlichen, ganz unmittelbar, allgemein und nothwendig ausgesprochen, ist als seiend — Es. Dieses Es ist das dialectische Wesen, das sich rein in der Lehre vom Es, als einer Art Ontologie oder Metaphysik, entwickeln und Alles aus sich entfalten muß. In sofern hernach Jedes (Ding, Ich, Wort, u. s. w.) ein Es ist, muß auch die Dialectik in Allem nachzuweisen sein. Weil aber kein-Es rein-Es ist, sondern mehr als Es, so existirt nur an und mit diesem die reine Dialectik, die selbst also — das reine Es ist.

Damit verschwindet der Nebel, welcher über der Hegelschen Logik ruht, und das mystische Subject-Object macht einem deutlichen Begriffe Platz. Zudem läßt sich so auch sprachlich die ganze Dialectik streng durchführen, ohne daß man Gewalt anwenden oder allerhand Ausreden gebrauchen müßte.

Doch davon weiter unten. Hier wollen wir uns nachträglich noch eine Bemerkung erlauben. Es ist ungemein schwierig, eine Beurtheilung des ganzen Hegel in Worte zu kleiden; denn sagt man: Sein Standpunct ist falsch, so muß man sogleich sich verbessern und hinzufügen: Er ist auch wahr. Aber eben, weil er weder falsch, noch wahr ist, kann er den Geist nicht befriedigen, nur hin- und herwerfen und in einer fortwährenden Spannung und Unruhe erhalten. Die absolute Wahrheit existirt nur in Begriffen, die nicht zu begreifen sind; höchstens kann man sich eine dunkle Vorstellung machen. Wenn aber Hegel meinte, der bloße, definirte Begriff könne dem Geiste genügen, so zeigt das nur, wie wenig er den Menschen gekannt, wie einseitig er ihn aufgefaßt hat. Der gesunde Geist braucht mehr als Kategorien; nur muß man nicht so weit gehen, alle tiefere Wissenschaft zu verachten.

Der speculativen Philosophie liegt eine tiefe Wahrheit zu Grunde, die Identität des Denkens und Seins, des Ich und des Dinges. Aber das Subject-Object ist einseitig als Subject gefaßt, während es ebensosehr auch Object ist; es wird nicht begriffen und verbreitet damit über das ganze System ein mystisches Dunkel. Das Wissen schwebt in der Luft; denn der reine Geist ist selbst das Wissen, das sich also selbst weiß und trägt, ja Subject und Substanz sein will. Gleichwohl ist die Einheit des Denkens und Seins für keinen Menschen etwas Unerhörtes; denn jeder spricht — vom Bewußtsein, das weiter nichts ist, als ein Wissen, das durch sein Wissen existirt, als ein Sein, das nur denkend ist, kurz als Zusammensetzung von Wissen und Sein, welche unmittelbar Eins ist. Aber dieses Bewußt-Sein ist eine bloße Abstraction, die einzig und allein vom Ich getragen wird. Das Ich hat Bewußtsein, es selbst ist aber nur eine Entwicklungsreihe von der absoluten Bewußtlosigkeit zum absoluten Bewußtsein; denn es giebt nur Eine Einheit von Wissen und Sein.

Das Ich ist Bewußtwerden, und zwar ein discretes und continuirliches zugleich; darum ist es Ein Ich und zerfällt doch in unendlich viele Momente, die man Bewußtsein nennen darf, wenn man nur nicht vergißt, daß nicht vom wahren Sein, sondern vom Gewordenen, vom Dasein, vom Vergänglichen die Rede ist. Eine Wahrheit läßt sich vom empirischen Ich, oder vom natürlichen Geiste nicht ableiten, wie überhaupt von keinem endlichen Begriffe, am wenigsten von einer Abstraction, deren Sein Niemand nachzuweisen vermag. Der natürliche Geist ist ein Ich, aber kein Bewußtsein, und das Wissen ist seine geringste Sorge.

Hegel nun hat das wirkliche Verhältniß ganz verkehrt, er hat das allgemeine Wissen (Bewußtsein) zum Träger des Menschen, nicht den Menschen zum Träger des Wissens gemacht, so daß dieses wie eine Macht über der Geschichte schwebt. Weder das Leben, noch die Natur sind ihretwegen, vielmehr nur, daß der Geist den Reichthum seines Wissens entfalten könne. In sofern nun der Mensch im Wissen seine Freude und Bestimmung findet, ist er frei, göttlich, absoluter Zweck; Alle aber, welche sich nicht dem Weltgeiste, d. h. der Wissenschaft hingeben, dienen zwar auch dem Ganzen, aber sie begreifen sich nicht und bleiben deßhalb Menschen, in denen de Weltgeist nicht zu sich kommt.

Das absolute Wissen behauptet nichts vorauszusetzen; das ist ganz richtig. Es setzt nichts Anderes voraus, nur sich selbst als a b s o l u t, als alle Kraft und als alles Wesen. In sofern aber muß es sein; oder es muß die Identität von Denken und Sein postuliren, weil sonst keine reine Wissenschaft möglich ist; und die soll ja sein. Man sieht, daß Hegel, wie Kant, mit Postulaten anfängt und endet; nur fordert jener nicht, daß die Einheit sein soll, sondern i m m e r wirklich ist oder wird, d. h. ist und nicht ist; denn auch der Widerspruch soll bleiben.

Aber Hegel begründet seine Wissenschaft ungleich tiefer, indem er Alles sich dialectisch entwickeln läßt, und am Bewußtsein zeigt, daß das Resultat einer solchen Entwicklung nicht Nichts, sondern ein Positives ist. Dabei hat er freilich vergessen zu bemerken, daß nur Endliches sich entwickelt und also als Entwicklung begriffen werden kann, und daß nur ein positives Resultat erfolgt, wenn der Grund ein Dualismus war. Deßhalb entwickelt sich das Absolute nur für uns dialectisch, niemals für sich, ohne deßhalb anders zu erscheinen, als es ist. Der Mensch kann es auch begreifen, wenn er sich selbst begreift, bildet, verklärt und vergeistigt. Je mehr er wahrhaft Mensch ist, um so mehr weiß er von Gott, um so mehr erfüllt er seinen Beruf und genügt seiner Stellung als ein Glied der Schöpfung.

Der Gott der Speculation, — man darf nicht sagen: Hegel's, — löst sich in Dialectik auf, er ist selbst absolutes, dialectisches Wissen, und findet nur Ruhe im reinen Selbstbewußtsein, nämlich wenn er mit einem Philosophen Eins wird und nun den Weg seiner Entwicklung noch einmal geht, aber diesmal nur genießend, nur sich anschauend, ohne die Arbeit von Jahrtausenden zu wiederholen. Dies ist das wissenschaftliche Begreifen, keine bloße Arbeit, aber auch keine orientalische Beschauung, wie bei Schelling; kein bloßes Thun des Philosophen, aber auch kein bloßes Schaffen und Walten des Weltgeistes, also keine Offenbarung. Kurz Hegel steht ebenso innerlich mit dem Geiste der Wissenschaft in einem mystischen Zusammenhange, als er wieder ganz äußerlich die Geschichte studirt — und seine Resultate zieht. Ja man kann deutlich bemerken, daß ihn der Weltgeist verläßt, wo er (Hegel) keine Forschungen angestellt hat. Auf ähnliche Weise verhält es sich in der Naturphilosophie, wo die Speculation ebenfalls nur so weit geht, — als die Erfahrung, und wo sie Manches a priori

begriffen hat, was spätere Erfahrungen als durchaus falsch darthun. Und was wird erst noch kommen?

Die absolute Philosophie fällt mit dem übermenschlichen Selbstbewußtsein des wissenschaftlichen Subjectes; alle übrigen Seiten des Geistes werden zu Gunsten dieser Einen unterdrückt und zu bloßen Mitteln herabgewürdigt, ja die Natur behält nur soweit Werth, als sich die Kategorien auf sie anwenden lassen; jetzt, wo die Naturphilosophie vorhanden ist, kann sie in Gottes Namen zu Grunde gehn.

Die Speculation kann und darf, wenn sie consequent sein will, nichts anerkennen, als speculative Begriffe. Sie eignet sich Alles an, nicht um es wirklich zu begreifen, sondern um ihm ein philosophisches Gepräge zu geben. Das ist auch an sich ganz unschädlich, sogar sehr vortheilhaft, wenn man nicht vergißt, daß jedes Ding nicht blos für die Philosophie, sondern auch für sich sein will. Lächerlich aber ist es, wenn der Philosoph sich den Schein geben will, als sei er mehr als ein Mensch, und als stehe der Weltgeist mit ihm in ganz besonderen Verbindungen. Wenn ein Tagelöhner seine Pflicht thut und *seine* Stellung erfüllt, ist er dem wahren Weltgeist eben so lieb und eben so nahe, als der stolze Denker, — wenn nicht näher.

So hätte sich denn mit Hegel auch das wissenschaftliche Selbstbewußtsein, der höchste, kühnste und letzte Versuch, den Dualismus zu brechen und Versöhnung zu bringen, als eitel und resultatlos erwiesen. Wir stehen am Ende einer großen Periode, am Ende des Mittelalters, das sich seit der Reformation entwickelt und aufgelöst hat. Auch die Wissenschaft kann die Menschheit nicht zusammenhalten und den Egoismus vernichten. Vielmehr bricht er in das ganze Leben ein, lockert alle Bande der Familie, des Staates, der Kunst, der Wissenschaft, der Kirche, der Gesellschaft. Das ist der Geist der Zeit, ein *allgemeines* Product, nicht ein künstliches Werk einiger

Socialisten und Communisten. Oder ist es nicht wahr, daß gerade in den höchsten und gebildeten Ständen das Familienleben, das festeste Band der Gesellschaft, vollständig zerfressen ist? Nicht wahr, daß die, welche über den Egoismus ihrer Mitmenschen am stärksten herziehen, meist selbst die größten Egoisten sind? Uebrigens hilft kein Schimpfen, keine Wuth, kein Aerger, keine Hoffnung und keine Furcht. Was kommen muß, wird kommen, und es wird schließlich zum wahren Heile der Menschheit sein. Wer die Wege der Weltgeschichte mit Bewunderung verfolgt, der ahnt hinter dem Grabe des Mittelalters eine neue Zeit.

Feuerbach.

Da wir nur die nothwendige Folge der verschiedenen Standpuncte im allgemeinen Bewußtwerden der Menschheit darstellen wollten, so konnten wir unmöglich auf das eigentliche System Hegel's näher eingehen; noch weniger dürfen wir jetzt eine Erörterung über das Wesen des Zwiespaltes in seiner Schule folgen lassen; die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit eines Bruches liegt in der Zweideutigkeit des absoluten Wissens. Jedenfalls ist es ein Abfall vom Meister, wenn man ihn nur von Einer Seite faßt, noch mehr aber ein Verläugnen seines Geistes, wenn man ihm nachspricht, was er vorgesprochen hat. Außerhalb der speculativen Philosophie hat die Wahrheit wohl auch versucht, sich neue Wege zu bahnen, hat es indessen zu keinem fruchtbaren Gedanken, nur zu Modificationen älterer Systeme gebracht. Man hat auf Kant, Fichte und Andere zurückverwiesen, ohne zu bedenken, daß ihre Zeit vorüber ist und nie wiederkommen kann. Der wahre, lebendige Geist geht nur vorwärts.

Ueberhaupt hatten wir gefunden, daß die Reihe der positiven Systeme sich geschlossen, die alte Philosophie sich erschöpft hat. Es bleibt nun nur noch die Grenze zwischen der Zukunft und Vergangenheit, Feuerbach, zu betrachten übrig, dessen Philosophie nothwendiger Weise keine ist, weil er die alte zerstört und sich keine neue bauen kann. So traurig und arm auch eine blos negative Kritik sein mag, so ist doch dieser Standpunct Feuerbach's ein unausbleibliches Resultat des Hegel'schen, und verdient als solcher Anerkennung. Vor der Gefahr, Feuerbachianer zu werden, braucht man sich im Geringsten nicht zu fürchten; denn es giebt nur Einen Feuerbach, und dessen Thun ist so subjectiv, so persönlich, so individuell bedingt, daß nicht leicht ein Anderer dieselbe Entwicklung durchmachen wird.

Feuerbach ist nur zu begreifen als ein Mensch, der Theologe und Hegelianer gewesen ist und sich mit der Zeit von allen diesen unmenschlichen Zuthaten frei macht, um reiner Mensch zu sein. Zu sein? Nein, um sich als reinen Menschen zu wissen. Auch er kommt nicht über das Wissen hinaus, sondern faßt es nur anders, nämlich als eine ganz natürliche Thätigkeit des Menschen. Er löst den Nimbus des speculativen Denkens auf, und reducirt alle Begriffe auf höchst einfache und verständliche Gedanken; nach seiner Meinung braucht man nicht so viel Umstände mit der Wahrheit zu machen, vielmehr nur zuzugreifen; denn sie ist allerwärts vorhanden. Aber er erklärt auch, nur das begreifen zu können, was sich auch ergreifen, überhaupt greifen läßt.

Feuerbach ist die nothwendige Kehrseite von Hegel; wenn dieser speculirt, d. h. mit dem Absoluten gemeinschaftlich philosophirt, so ist jenes Wissen in jeder Beziehung menschlich; kein Wunder, daß ihm allerhand Menschlichkeiten, Widersprüche, Uebertreibungen u. s. w. begegnen. Doch von der Seite mögen ihn die gelehrten Herrn untersuchen! Die meisten Menschen

kümmern sich um solche Dinge nicht. Uebrigens fehlt es dem Feuerbach durchaus nicht am Wissen, nur an einem Haltpuncte, von wo aus er seine kritischen Pfeile versenden kann; er vernichtet sich jedesmal selbst, wenn er Fremdes zerstört, weil er selbst mit der negativen Seite der Dialectik Eins ist. Darum ist es eine Selbsttäuschung, wenn er Positives zu liefern, eine Philosophie und Religion der Zukunft aufzustellen versucht. Freilich hat jeder Mensch eine positive Seite, aber Feuerbach's Beruf ist, das Unhaltbare der jetzigen Lauheit und Heuchelei nachzuweisen. Bekanntlich sind es zwei feste Puncte, die er beschießt, in die er Bomben und Granaten wirft und auf die er schon mehrmals Sturm gelaufen ist, das Christenthum und die (alte) Philosophie. Sein übermäßiger Haß, der ihn parteiisch und blind macht, scheint psychologisch aus dem Umstande erklärt werden zu müssen, daß er an beide anfangs unbedingt geglaubt hat. Die frühere Willenlosigkeit soll durch spätere Willkühr ausgeglichen werden.

Feuerbach streitet gegen alle Einseitigkeiten für den ganzen Menschen und ist doch selbst nur die andere Seite von Hegel, also durchaus keine Totalität, so viel er auch vom ganzen Menschen spricht. Er löst ihn vielmehr innerlich auf, und die Einheit besteht zuletzt nur darin, daß Herz, Kopf, Magen u. s. w. in Einer Haut stecken. Die wahre Totalität bleibt ein Jenseits, wie das absolute Wissen, und ist nur negativ definirt, indem sie ist, wo keine Einseitigkeit ist. Aber das bloße Wissen gehört jedenfalls zu den Einseitigkeiten.

Uebrigens sind die Spuren von Feuerbach's Lehren überall zu entdecken, so sehr auch die Meisten vor einem solchen Gedanken erschrecken und dagegen protestiren würden. Ja, es scheint, als ob nur deßhalb Alles vor Feuerbach flieht, weil man fürchtet, sich über sich selbst klar zu werden. Lieber schimpft man auf ihn, und macht so sich und Anderen weiß, daß man sehr weit von solchen Ideen entfernt ist.

Wir haben es hier vor allen Dingen mit dem menschlichen Philosophen oder philosophischen Menschen zu thun. Versuchen wir nun, ihn als den eigentlichen Antihegelianer zu begreifen, ihn mithin darzustellen, wie er aus einem Hegelianer immer mehr ein Mensch geworden, und doch Hegelianer geblieben ist. Er geht ebenfalls vom natürlichen Wissen aus, aber er läutert es nicht erst durch das Fegefeuer der Phänomenologie zum schlackenfreien, absoluten Wissen, sondern hält dies für sehr unnütz, da ja nach Hegel selbst das natürliche Wissen an sich das speculative, der natürliche Geist an sich der Weltgeist sei. Beiden ist es zu thun um die Einheit des allgemeinen und einzelnen Geistes; nur will Hegel das Natürliche sich erst in Speculatives durch die Dialectik verwandeln lassen, während Feuerbach meint, das Sinnliche enthalte schon das Wahre in sich, bedürfe also keiner Umgestaltung. Jener findet das Endliche im Unendlichen, dieser das Unendliche im Endlichen, den Geist in der Materie, die Wahrheit in der Erfahrung. Von Materialismus kann bei Feuerbach keine Rede sein, obschon er nicht zeigt, wie der Geist in der Materie sei? Aber hat denn jemals Hegel begreiflich machen können, wie sich seine Idee zur Materie „entläßt"? Eine Behauptung hat so viel Recht, als die andere; und wenn auch Hegel seine Meinung mit einem großen Aufwande von Schärfe und Dialectik vertheidigt — und umhüllt hat, so beweist der Umstand, daß das Feuerbach nicht thut, noch gar nicht, daß er es nicht thun könnte. In der That läßt sich der Sensualismus, die Einheit von Sein und Denken, nicht von Denken und Sein zu einem ebenso gründlichen und dialectischen Systeme, wie der Idealismus ist, ausarbeiten. Der Anfang ist das Object-Subject, das reine Sein, welches sich entwickelt, ganz wie bei Hegel, bis zur Idee. Diese Idee nun, als Idee des gesetzlichen, organischen Lebens, würde in der Gewißheit ihrer selbst den Muth haben, sich aus sich frei zu entlassen, zur Menschenwelt auseinander zu gehen,

wo der Egoismus, das Böse, kurz die Unnatur möglich, ja nothwendig werden. Aber in allen Abwegen würde sich noch die natürliche Nothwendigkeit und Vernunft nachweisen lassen, so daß zuletzt der Sieg der Natur über die Willkühr in der Weltgeschichte erschiene. Dies würde dann zum dritten Theile führen, zur vollendeten Objectivität im Reiche der Natur, die aus sich heraus unwandelbar ihr absolutes Gesetz erfüllt, ohne Egoismus und Sünde.

Würde nicht ein solches System eben so großartig, eben so wahr und consequent sein können, als der Idealismus? Indessen wird wohl Feuerbach an Alles eher, als an die systematische Durcharbeitung seines Sensualismus denken, und mit Recht: denn dieser Standpunct ist ganz so einseitig, wie der Hegel'sche; dieselbe Kritik müßte beide vernichten, wie sich wirklich Feuerbach von Jahr zu Jahr kritisch aufgezehrt hat. Er muß entweder die Kritik aufgeben, oder aber den Gedanken, ein positives System aufzustellen, wenn nicht seine Philosophie der Penelope gleichen soll, die des Nachts vernichtet, was sie am Tage geschaffen hat. Seine Kritik ist auch eine Dialectik, nur nach ihrer zerstörenden Seite genommen. Von ihr muß Feuerbach sich frei machen, wenn er wirklich den Dualismus begreifen will, der tief in ihm selbst steckt. Uebrigens steht er trotz seines offenen Kampfes mit Religion und Philosophie höher und sittlicher da, als die halben Naturen, welche vor allem Sorgen für — den Magen und vor lauter Genüssen nicht darauf kommen, den höheren Interessen des Menschen irgend welche Beachtung zu schenken. Ohnehin hätten auch die Meisten nicht den Muth, sich offen auszusprechen.

Einen Ueberblick über die Standpuncte Feuerbach's, — es giebt eine ganze Reihe, — gewinnt man am besten aus der Gesammtausgabe seiner Werke. Man findet am Ende des 2ten Theiles (380) eine Skizze: „Fragmente zur Characteristik meines philosophischen Curriculum vitae", und ersieht daraus,

daß er anfangs Theologie studirt, später aber in Berlin mit Hegel und seinem Systeme bekannt geworden und ganz von der Theologie abgegangen ist. „Freue Dich mit mir", so schreibt er seinem Vater, „daß ein neues Leben, eine neue Zeit in mir begonnen hat, freue Dich, daß ich der Gesellschaft der Theologie entronnen bin und Geister, wie Aristoteles, Spinoza, Kant und Hegel zu meinen Freunden habe." (II, 384.) Diese Freundschaft hat aber auch nicht ewig gedauert, und so anerkennend sich auch Feuerbach noch 1826 über Hegel's Logik und Methode ausspricht, so steigen doch schon 1827 — 1828 leise Zweifel in ihm auf, und er fragt sich bedeutungsvoll: „Wie verhält sich das Denken zum Sein, wie die Logik zur Natur?" (385) „Gäbe es keine Natur, nimmermehr brächte die unbefleckte Jungfer: Logik eine aus sich hervor."(386.)

„Wie verhält sich die Philosophie zur Religion? — Hegel dringt sehr auf die Uebereinstimmung der Philosophie mit der Religion, namentlich mit den Lehren der christlichen; gleichwohl faßt er die Religion nur als eine Stufe des Geistes." „Wie verhält sich die Hegel'sche Philosophie zur Gegenwart und Zukunft? Ist sie nicht die vergangene Welt als Gedankenwelt? Ist sie mehr als eine Erinnerung der Menschheit an das, was sie war, aber nicht mehr ist?" (386.)

Trotz aller dieser Zweifel und Fragen ist die 1828 in Erlangen gedruckte Dissertation: De ratione una, universali, infinita noch ganz im Geiste des Idealismus und Spiritualismus geschrieben, indem sie die Sätze ausführt: „Die Vernunft ist die Menschheit im Menschen. Im Denken bin ich reines Wesen, bin ich alle Menschen." (388.)

Den ersten Schritt zum Abfall that Feuerbach, als er es unternahm, den Geist der Logik vorzutragen, ohne die Methode zu behalten. Er glaubte nämlich damals noch nicht, daß man mit der Form auch den Inhalt verwirft, wie es später ihm selbst klar wurde. Die erste größere Schrift von ihm sind

die „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“, ein Werk, worin sich schon deutlich seine Richtung auf das Leben und seine Interessen, sowie gegen den Dualismus und das Jenseits ausspricht. Die Unsterblichkeitsfrage ist nämlich, wie so manche andere, auf eine sehr zweideutige Weise in Hegel gelöst. Natürlich ist der reine Geist unendlich und ewig; nun aber bedarf er der Sinnlichkeit, um zu sich zu kommen, es giebt daher kein anderes wahres Selbstbewußtsein, als das eines in die Wissenschaft vertieften Philosophen. Nach dem Tode kann nur abstracter Geist übrig bleiben, während der lebendige Weltgeist in neue Menschen übergeht. Diese Gedanken führt Feuerbach entschieden durch. Die Philosophie, meint er, sei schon ein jenseitiges Leben; wozu noch ein Jenseits? Wenn ein Hegelianer noch fragen kann: Ist das Ich unsterblich? so beweist das nur, daß er vom Geiste Hegel's nichts begreift. Das Ich ist schon im absoluten Wissen verschwunden; die Phänomenologie ist sein Leben und sein Tod, die Philosophie sein Himmel; sie ist unsterblich.

Feuerbach nun hat die Resultate ohne Scheu ausgesprochen, während die Meisten über solche kitzelige Puncte schweigen, um keinen Anstoß zu erregen. Und doch giebt es kein besseres Mittel, einen Satz, einen Standpunct, ein System zu widerlegen, als wenn man alle Consequenzen zieht.

Von einem eigenthümlichen Standpuncte ist in diesen Abhandlungen noch nicht die Rede, weßhalb wir nicht weiter darauf eingehen. Feuerbach fühlte nun erst, daß man doch nicht ohne Weiteres mit der Vergangenheit brechen und die Zukunft heraufbeschwören könne; er wandte sich daher der Geschichte zu, indem er zuerst ruhig entwickelte, später aber kritischer verfuhr. Man kann ihn nicht verstehen, wenn man nicht erörtert, wie er sich zur Vergangenheit stellt und sich seinen Standpunct historisch erarbeitet. Das ist keine Willkühr und

kein Zufall, vielmehr ein Naturgesetz: Wer säen und ernten will, muß erst den Acker bestellen.

Von vornherein ist hier die unbegreifliche Einseitigkeit zu rügen, mit der Feuerbach in seiner Kritik der Geschichte verfährt, indem er nämlich die erste große Periode mit Stillschweigen übergeht, — nur hie und da finden sich einige Bemerkungen, — um die zweite, das Mittelalter, desto heftiger anzugreifen. So begeht er die Ungerechtigkeit, den Grund alles Unheils, den Dualismus nur im Christenthume zu suchen, obschon er selbst eingesteht, daß außer bei Anderen besonders bei Seneca deutlich der Geist dem Fleische entgegengesetzt wird. Die ganze Menschheit drängt auf den Dualismus hin, und zwar mit Recht, weil das geistige Ich zuerst nur im Gegensatze zum natürlichen sich frei denken konnte. Darum Jedem das Seine!

Feuerbach begnügt sich die Menschheit zu begreifen, wie sie sich immer mehr vom Christenthume, genau genommen, von einer endlichen Kirche losreißt, oder losreißen möchte, ohne es zu können. Der Dualismus, das Dogma und der Zwiespalt bleiben bei Allen: aber ist er denn selbst frei davon? Kann man überhaupt Vergangenes ungeschehen machen? Der Dualismus wird ewig bleiben, nur kein Gespenst mehr, vor dem sich Kinder fürchten: er ist die Quelle, die Lebensluft der ganzen Schöpfung, und so vergänglich, wie sie.

Das erste geschichtliche Werk: Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza (4ter Band) ist noch fast ganz im Geiste Hegel's geschrieben, hat aber durch Umarbeitung und Hinzufügung von Schlußbemerkungen manche Abweichungen erhalten. Leider wird dadurch die Uebereinstimmung der Auffassungen und verschiedenen Urtheile noch mehr gelockert, als sie ohnehin schon war. Feuerbach war ja selbst noch nicht mit sich einig, als er seine Geschichte zu schreiben anfing. So entwickelt er sich selbst stets mit seinem Gegenstande

fort und erscheint am Ende als ein Anderer, als im Anfange, weil er mehr schreibt, um sich, als um Andere zu belehren.

Was nun den Anfang der neueren Philosophie betrifft, so herrschen bei Feuerbach Zweifel, wer eigentlich als ihr Vater zu bezeichnen sei. In einer Anmerkung (IV, 20.) behauptet er, daß die eigentlichen Anfänge in den naturphilosophischen Anschauungen der Italiener Cardanus, Bernardinus Telesius, Franz Patritius, Jordano Bruno liegen. Von seinem Standpuncte aus muß er vom Baco anfangen, und doch auch eingestehen, daß Cartesius, nicht Baco das Princip der Naturwissenschaft rein ausgesprochen hat. (VI, 146.) Aber er weiß sich auch hier auf eine geschickte Art zu helfen, indem er zwei Väter der neueren Philosophie, einen geistigen (mittelbaren) und einen sinnlichen (unmittelbaren) annimmt. Noch natürlicher wäre es, mit dem Vater Cartesius und der Mutter Baco anzufangen!

Die Einleitung trifft der Vorwurf, daß sie von einer unentschiedenen Farbe ist, oder richtiger von einer Farbe, die man — changeant nennt. Dagegen muß man der Darstellung und Entwicklung der einzelnen Systeme die Anerkennung lassen, daß sie lichtvoll, klar und treffend ist. Nur ihre Stellung und Reihenfolge bleibt unbegreiflich, indem nämlich die Ordnung folgende ist: Baco, Hobbes, Gassendi, Jacob Böhm, Cartesius, Geulinx, Malebranche, Spinoza. Es werden doch nicht die Geburtsjahre hierbei entschieden haben? Doch auch dann stimmt nicht Alles, weil Böhm und Spinoza an einer falschen Stelle stünden. Vor allen Dingen muß es auffallen, daß Cartesius sich so versteckt hat und in keiner Weise an die Spitze tritt.

Um in der Kürze auf das Urtheil Feuerbach's einzugehen, so setzt er die Bedeutung Baco's, den er ziemlich ausführlich behandelt hat, darein, daß er im Gegensatze zur Scholastik, zur alten dialectischen Philosophie, besonders des Plato und

Aristoteles, ferner zur mathematischen Erkenntniß der Natur, (der Quantität), den Grund aller Wissenschaften in einer auf Erfahrung gestützten Beobachtung der physikalischen Qualitäten findet. Und zwar wird nur die Methode gezeigt, ohne daß Baco selbst an ihrer Hand die Gebiete der Natur zu durchschreiten versucht hätte. Von einem Inhalte ist eigentlich keine Rede. (IV, 34.) Am Schlusse faßt Feuerbach sein Urtheil in den Worten zusammen: „Bacon ist ein dualistisches, widerspruchvolles Wesen" (IV, 74.), und beweist dies näher so, daß er zeigt, wie die Haupttendenz seiner Philosophie sei, die Natur aus der Natur zu erkennen, aus sich selbst zu begreifen. Dies führe nothwendig zum Sensualismus, Materialismus und Atheismus (76.), und deßhalb habe Bacon das Christenthum negirt, wenn auch nur in der Physik; im Uebrigen sei er Christ comme il faut!" (IV, 78.)

Wenn dem Baco die Qualität der Natur Object der Erfahrung und Induction war, so wollte Hobbes die Empirie selbst als Philosophie aussprechen und geltend machen, (was Feuerbach 1833 noch für unmöglich hielt!), und zwar betrachtete er die Natur nur nach ihrer Quantität, also als einen Gegenstand mathematischer Berechnung. (IV, 80.) „Aber gerade in dieser Entleerung und Entäußerung des Geistes, in dieser excentrischen Materialität des Denkens liegt das Interessante und historisch Bedeutsame des Hobbesischen Systemes, liegt seine Nothwendigkeit, sein Zusammenhang mit der Geschichte der neueren Zeit und in diesem seine Rechtfertigung und Würdigung." (81.)

Freilich heißt es auch hier am Ende, daß seine ganze Empirie in lauter Gegensätze und Widersprüche zerfalle (109.), womit sich denn auch der Ausspruch verträgt, daß „er im Besonderen, Wirklichen allerdings Materialist, Atheist, aber en general Theist gewesen sei." (112.) „Hobbes Theismus ist dem Wesen, dem Inhalte nach, wie der Theismus der mo-

dernen Welt überhaupt, sein Gott nur ein negatives Wesen oder vielmehr Unwesen.“ (113.)

Was nun die Philosophie des Gassendi betrifft, so gesteht Feuerbach in einer Anmerkung (IV, 116.) selbst ein, daß er sein früheres Urtheil über ihn berichtigt und erweitert habe. Wir können hier nicht beide Urtheile nebeneinander stellen und begnügen uns darauf hinzuweisen, daß er auch in dieser „Wiederbelebung der Epicur'schen Philosophie“ vielfache Widersprüche und Inconsequenzen findet, die er nicht unterläßt, wenigstens zum größten Theile dem Umstande beizumessen, daß auch Gassendi zugleich Philosoph und Christ gewesen ist.

Von dem Epicuräer, wie überhaupt von den Empirikern führt uns „die Geschichte des denkenden Geistes“ zum Görlitzer Schuster, Jacob Böhm. Es scheint mehr, als könnte nur der gedankenlose Geist solche Sprünge machen, wie es hier der Fall ist. Oder meint Feuerbach mit der „Geschichte des denkenden Geistes“ die Geschichte der Philosophie von Hegel? Dieser sagt allerdings (III, 270.): „Von jenem englischen Lordstaatskanzler, dem Heerführer des äußerlichen sinnlichen Philosophirens, wollen wir zum philosophus teutonicus, wie er genannt wird, zum deutschen Schuster aus der Lausitz gehen.“ Auch hier ist von keiner inneren Nothwendigkeit die Rede. Uebrigens giebt Feuerbach schließlich zu, daß Jacob Böhm nicht die richtige Stelle habe. (IV, 183.)

Um zu zeigen, wie er den Theosophen beurtheilt, setzen wir einige Stellen hierher:

„Jacob Böhm ist ein Mystiker, der speculirt, der innerhalb der Mystik nach Freiheit von Mysticismus, nach klarer Erkenntniß ringt.“ (132.) Er ist das directe Gegentheil Bacon's. (137.) „Die Imagination, die Einbildungskraft ist das Schöpfungsprincip Jacob Böhm's, wie subjectiv, so objectiv.“ „Und dieses unsinnliche sinnliche, immaterielle materielle Wesen,

welches eben das Wesen der Phantasie, ist überhaupt das göttliche Wesen, das Wesen Jacob Böhm's." (152.) — In Wahrheit aber ist er „ein religiöser Sensualist, ein theosophischer Materialist" (161.), „der sich in Widerspruch befindet zwischen der positiven und seiner eigenen natürlichen Theologie." (IV, 145.)

Das frühere Urtheil Feuerbach's über Cartesius weicht natürlich, als vom Standpuncte des Idealismus aus gefällt, stark von dem jetzigen ab. 1833 fand er den positiven Fortschritt darin, daß auf das schärfste und bestimmteste der Geist vom Sinnlichen und Körperlichen unterschieden und als lebendiges Sichunterscheiden, als Thätigkeit des Bewußtseins gesetzt wurde. (IV, 210.) Der Mangel besteht im Dualismus. (212.) 1847 findet Feuerbach die Cartesische Philosophie lehrreich, „weil sie die Entstehung der menschlichen Vorstellung vom Geiste — als einem selbstständigen, von allem Körperlichen, Sinnlichen, Materiellen unterschiedenen Wesen — so offen und klar darlegt." (IV, 242.) Hier liegt das Uebel; das Wesen des Denkens ist falsch gefaßt. „Diese Unwissenheit des Menschen von dem physiologischen Grunde und Wesen des Denkens ist die Basis, das Princip der Psycho- und Pneumatologie und ihrer Tochter, der Theologie, das Princip des Platonismus, Christianismus, der nichts Anderes ist, als ein populärer, sinnlicher, concentrirter Platonismus oder Spiritualismus überhaupt, des Cartesianismus, Fichteanismus und Hegelianismus." (245.)

Zwar hat Cartesius einen Fortschritt bewirkt, einmal, indem er „das Wesen des Geistes in den Act des Bewußtseins, des Denkens setzte" (246.), und dann, indem er im Gegensatze zum Christenthume, welches lehrt: „Gott ist ein Geist", den Satz der neuen Zeit, „deren Wesen die Verneinung des Christenthumes in der Bejahung desselben ist", ausspricht: Ich bin ein Geist. (248.) So liegen in ihm die ersten An-

sätze, „die Theologie als Anthropologie zu erkennen.“ (249.) Allein er bleibt in der Halbheit und im tödtenden Dualismus stecken (251.); Cartesius der Theolog und Cartesius der Philosoph sind mit einander im Kampfe. (IV, 303, V, 177, 255.)

Indem wir nun den weniger wichtigen Geulinx übergehen und ebenso den Malebranche, der „die Elemente des Spinoza, nur noch in der Form des christlichen Idealismus ausgedrückt, enthält (IV, 298), wenden wir uns unmittelbar zu dem wichtigsten und letzten Systeme des ganzen Bandes, zu dem Spinozistischen, über dessen Wahrheit, Werth und Wesen Feuerbach gleichfalls zu verschiedenen Zeiten verschieden geurtheilt hat. Er selbst verweist auf seine späteren Schriften (IV, 300.) und hat 1847 eine neue kritische Schlußbemerkung geschrieben, worin er die folgenden Hauptgedanken aufstellt und ausführt:

Was Spinoza logisch oder metaphysisch: Substanz, theologisch: Gott nennt, ist nichts Anderes als die Natur (380.); und eben darin liegt seine Bedeutung, daß er im Gegensatze zur christlichen Religion und Philosophie die Natur vergötterte. (381, 384.) Aber er begriff sie nur mit dem Verstande, als eine bloße Ausdehnung und Thätigkeit, kurz als eine solche, der gerade das abgeht, was die Natur zur Natur macht. (354.) Alles Sinnliche wird ausgeschlossen, weil der Verstand an der Sinnlichkeit seine Schranken hat (389.), die Natur ist ihm also nur als abgezogenes, metaphysisches, theologisches Wesen, als Gott Gegenstand. (391.) „Spinoza ist die Negation der Theologie auf dem Standpuncte der Theologie“ oder „die selbst theologische Verneinung der Theologie.“ (352.) „Er will zugleich Naturalist und Theist sein. Weg mit diesem Widerspruche! Nicht **Deus sive Natura**, sondern **aut Deus aut Natura** ist die Parole der Wahrheit!“ (392.)

Die Fortsetzung seiner Geschichte der Philosophie giebt Feuerbach im 5ten Bande seiner Gesammtwerke, welcher „die Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitzischen Philo-

sophie" enthält. Richtiger muß man sagen, daß er hiermit Form und Character einer Geschichte aufgegeben hat, indem das, was er unter „Entwicklung eines Systemes" versteht und die fortwährende Bezugnahme auf die Bedürfnisse der Gegenwart gewiß nicht zur eigentlich geschichtlichen Darstellung gehört. Indessen hat auch die kritische Betrachtung ein volles Recht, sich Geltung zu verschaffen.

Mit Uebergehung der Darlegung des Inhaltes wenden wir uns unmittelbar zum Urtheil über Leibnitz. „Der Mittelpunct ist wie bei Spinoza der Begriff der Substanz" (V, **33.**); aber diese faßt er wesentlich anders, indem sie „unzertrennlich, ja streng genommen identisch ist mit dem Begriffe der Energie, der Kraft, der Thätigkeit, bestimmter der Thätigkeit durch sich selbst, der Selbstthätigkeit." (**34, 35.**) „Von dieser Selbstthätigkeit unabsonderlich ist die Individualität, die Einzelheit." (**36.**)

Diese Behauptung berichtigt Feuerbach selbst (**209.**) dahin, daß die Materie als die Quelle der Verschiedenheit zu bestimmen sei; denn durch sie unterscheiden sich die endlichen Monaden von der Monade der Monaden. Noch anders heißt es (**269.**): Der Unterschied ist nur ein quantitativer.

Ueber den ganzen Standpunct sagt Feuerbach **1833**: „Der Idealismus ist die ursprüngliche und selbst allgemeine Anschauung der Menschheit von der Welt. Der eigentliche Empirismus oder vielmehr Materialismus, obwohl eine nothwendige Krise, ist nur ein Zwischenglied in der Entwicklung des Geistes, nur ein secundäres, besonderes Product. Aber selbst auch er ist Idealismus, jedoch wider Wissen und Willen. Er negirt zwar den Geist als eine positive, ursprüngliche Thätigkeit; er macht selbst das Andere, den Gegensatz des Geistes zum Wesen des Geistes, indem er seinen Inhalt lediglich nur aus den sinnlichen, materiellen Dingen ableitet; aber nicht die sinnliche Materie, die Materie, wie sie Gegen-

stand der sinnlichen Gefühle, sondern wie sie allein nur Gegenstand des Denkens ist, ist ihm das Wahre und Wirkliche." (165.) „Der Geist kann sich nicht selbst negiren und aufgeben; der Materialist mag sich sträuben und wehren wider den Geist, so viel er will, er straft sich immer selbst Lügen." „Der Geist kann, streng genommen, nichts Anderes als sich selbst denken." (166.) „Alle Philosophie, ja alle Anschauung des Menschen ist darum Idealismus." (167.)

Leibnitzens Idealismus nun besteht näher darin, daß nach ihm nur dem wahres Sein zukommt, was Seele ist und aus sich handelt. (165.) „Wesen, Seele, Geist, Unendlichkeit vernimmt man in allen Dingen." (175.) So geistreich und gedankenhell die monadologische Anschauung auch ist, so kommt doch auch hier immer die Theologie dem Leibnitz in die Quere, verdirbt ihm die besten Gedanken und verhindert ihn, die tiefsten Probleme bis an ihre letzten entscheidenden Puncte zu verfolgen. (181.) Man hätte Grund, einen Unterschied zwischen dem esoterischen und exoterischen Leibnitz zu machen. (99.)

Wie hiergegen Feuerbach 1847 urtheilt, möge man aus der Einen Behauptung ersehen (253.): „Die Leibnitzischen Monaden leiden nur zum Schein, aber sie handeln auch nur zum Schein; sie sind nicht Substanzen, sie stellen nur Substanzen vor; sie sind Komödianten."

Wenn es sich schon in den zwei ersten Theilen der Geschichte der Philosophie gezeigt hat, daß Feuerbach ein ganz anderes Ziel erstrebt, als ruhig und ohne Bezug auf die Gegenwart die Vergangenheit zu erforschen, — er selbst sagt: „Mich interessiren und beschäftigen nur die unmittelbar den Menschen betreffenden Gegenstände" (V, 228.), — so spricht in dem nun folgenden 6ten Bande schon der Titel den Standpunct des Verfassers deutlich aus: „Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit." Ob dem Bayle die Wichtigkeit wirklich zukommt, die ihm hier beige-

messen wird, mag unerörtert bleiben; jedenfalls konnte Feuerbach, indem er an ihn anknüpfte, sein Lieblingsthema ausführlich besprechen. Den Ausgang nimmt er vom Dualismus des classischen Christenthumes im Gegensatze zur Einheit des classischen Heidenthumes (VI, 9.); und zwar soll der Gegensatz zuerst auftreten im Katholizismus als Geist und Fleisch, dann im Protestantismus als Glaube und Vernunft (19.), ferner als Kampf der Theologie und der Wissenschaft, endlich als Gegensatz der Religion und Moral. (56.) Alle diese Widersprüche mögen auch in Anderen zu Tage gekommen sein; nur die Art und Weise, wie sich Bayle ihnen gegenüber verhält, ist das Characteristische und Besondere seiner Schriften (VI, 27.), seine Zweifel sind „Kinder der Lust und Liebe." (29.) Später heißt es dagegen: „Sein Glaube ist eine freiwillige Abstinenz und Pönitenz seiner Vernunft, Bayle ist ein intellectueller Ascet, ein geistiger Flagellant." (158.) „Aber gleichwohl ist er kein Heuchler. Der Widerspruch des Glaubens und der Vernunft hat in ihm eine tragische Bedeutung." (159.) Trotzdem wendet sich zuletzt Feuerbach von ihm ab: „Welches Elend des Geistes! Welche Characterlosigkeit, welche Unwahrhaftigkeit! Welche Halbheit, welche Sophistik! Nur mit Widerwillen kann man sich von diesen Widersprüchen Bayle's wegwenden." (166.) Und die Nutzanwendung? „Aber seht! das sind die köstlichen Früchte eures historisch dogmatischen Glaubens." (167.)

So weit ist Feuerbach mit seinen historischen Arbeiten gekommen, d. h. mit den Arbeiten, die von der Geschichte ausgehen, um die Gegenwart zu beleuchten, und zwar hauptsächlich im Interesse des Humanismus, der das Mittelalter anschwärzt, um den Glanz des hellenischen Alterthums zu erhöhen. Nur so erklärt sich die Einseitigkeit und Parteilichkeit aller Urtheile, nur so die Art und Weise, wie er die Hegel'sche Philosophie angreift und als eine Concession an die Theologie

verwirft. Ihre Nothwenigkeit wird in keiner Weise erkannt, wie überhaupt von einer inneren Entwicklung und Totalität keine Rede ist. Ueber das Christenthum geht die Kritik nicht hinaus, weil eben jenseits nichts zu kritisiren sein soll, nämlich kein Dualismus, der urplötzlich in die Welt geschneit ist, man weiß nicht wie? Und weil er die Menschen unglücklich macht und ihnen nur von außen aufgedrungen worden ist durch das Christenthum, so muß es als das größte Unglück der Welt betrachtet und mit den Wurzeln aus den Menschen herausgerissen werden, ehe sie Gesundheit und Glück wieder erlangen können.

Das sind die einfachen Gedanken Feuerbach's, die er wenigstens ehrlich und offen ausgesprochen hat, ohne auf halbem Wege ängstlich stehen zu bleiben. Und doch ist er vom Standpuncte des „Einzigen" aus eine Halbheit, weil er außer der thierischen Hälfte auch die geistige befriedigen will. Dies Ringen nach Totalität ist seine schönste und würdigste Seite, seine schwächste für vollkommene Egoisten.

Alle diese Puncte muß man entschieden festhalten, wenn man verstehen will, wie Feuerbach allmählich zum heftigsten Gegner der Speculation geworden ist, und warum er ihr seinen Sensualismus gegenüberstellt. Wir hatten schon oben gesehen, daß zunächst die absolute Methode aufgegeben wurde; der dialectische Inhalt sollte nachfolgen und das Ganze von der Erde vertilgt werden.

„Zum Teufel erst das Instrument!
Zum Teufel hinterdrein den Sänger!"
(Faust.)

So dachte Valentin-Feuerbach, zog sein Commißseitengewehr und ging kühn auf Hegel los. Allein auch hinter ihm steht ein Mephistopheles, der alle Streiche parirt, die Dialectik. Nur mit ihrer Hülfe ist der absoluten Philosophie beizukommen.

Die Schriften zwischen 1830 und 1840 sind übrigens mehr oder weniger noch im Geiste Hegel's geschrieben; eine stärkere

Opposition findet sich in dem Aufsatze: „Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie" (II, 185.), aus welchem einige Stellen hier Platz finden mögen:

„Die Hegel'sche Philosophie, sage die Hegel'sche, — also eine, abgesehen von ihrem Inhalte, dessen Beschaffenheit wir zunächst dahingestellt sein lassen, immerhin bestimmte, besondere, empirisch daseiende Philosophie wird, wenn auch nicht von dem Meister selbst, aber doch, und zwar ganz consequent, ganz im Einklang mit der Lehre des Meisters, von seinen Schülern, wenigstens seinen orthodoxen Schülern, als die absolute Philosophie, d. h. Nichts weniger als die Philosophie selbst bestimmt und ausgesprochen. So hat erst unlängst ein Hegelianer — ein noch dazu scharfsinniger, denkender Kopf — förmlich, und in seiner Art gründlich, zu beweisen gesucht, daß die Hegel'sche Philosophie „die absolute Wirklichkeit der Idee der Philosophie sei." (II, 188.)

Im Folgenden erklärt sich nun Feuerbach entschieden dagegen, daß die Gattung sich in Einem Individuum realisiren könne, wobei er freilich vergißt, daß Hegel als Philosoph nicht mehr Individuum sein will. Allerdings läßt sich überall seine Subjectivität erkennen und nachweisen, und in sofern hat er nicht Wahrheit, sondern Meinungen ausgesprochen.

Feuerbach tadelt ferner, daß die speculative Philosophie sich anmaße, die Vernunft selbst zu sein (202.), daß die Realität der allgemeinen Begriffe nur vorausgesetzt, nicht bewiesen werde (205.), und daß als Gegensatz des Seins nicht das concrete, dem logischen Sein geradezu widersprechende Sein, sondern das Nichts, also ein Gedanke, hingestellt sei. (207.) „Die einzige voraussetzungslos beginnende Philosophie ist die, welche die Freiheit und den Muth hat, sich selbst zu bezweifeln, welche sich aus ihrem Gegensatze erzeugt." „Die neueren Philosophien haben aber insgesammt mit sich begonnen, nicht mit ihrem Gegentheile." (207.) Bei Hegel ist nun

zwar das Absolute bewiesen, allein der Beweis ist ungeachtet seiner Strenge doch nur von formeller Bedeutung. Dem Wesen nach ist Alles vorausgesetzt; nicht Hegel der Denker findet ein Bedürfniß eines Beweises, aber Hegel der Schreiber geht von nichts aus und beweist allmählich das Absolute; und so ist es Resultat nur dem Scheine nach.

„Die Hegel'sche Philosophie ist rationelle Mystik." (222.) „Das Denken kann nicht über das Seiende hinaus, weil es nicht über sich selbst hinaus kann." (224.)

„Eitelkeit ist daher alle Speculation, die über die Natur und den Menschen hinaus will. Die Rückkehr zur Natur ist allein die Quelle des Heils." (231.)

In dem Aufsatze: „Ueber den Anfang der Philosophie" (II, 233.) erklärt sich Feuerbach im Gegensatze von Reiff gegen alles unmittelbare, spiritualistische Anfangen vom reinen Denken, oder vom reinen Ich, und stellt die Behauptung auf: „Der Conflict von Geist und Fleisch, nur der allein, meine Herren! ist das oberste Principium metaphysicum, nur der allein das Geheimniß der Schöpfung, der Grund der Welt." Ja der Leib . . . hat wesentlich eine speculative, eine metaphysische Bedeutung. „Denn was ist der Leib Anderes als die Passivität des Ich? Und wie wollt Ihr auch nur den Willen, auch nur die Empfindung aus dem Ich deduciren ohne ein passives Princip? Der Wille ist nicht denkbar ohne Etwas, was wider den Willen strebt; und in jeder Empfindung, sie sei auch noch so spirituell, ist nicht mehr Thätigkeit als Leiden, nicht mehr Geist als Fleisch, nicht mehr Ich als Nicht-Ich." (II, 243.)

Dieselben Gedanken spricht Feuerbach anderwärts (I, 430.) so aus: „Unfruchtbar ist die Einheit, fruchtbar nur der Dualismus, der Gegensatz, der Unterschied"; nur muß es auffallen, wie man bei solchen Ansichten gegen den Dualismus so arg wüthen kann, der im Christenthume liegt. Giebt

es etwa zwei Arten? Allerdings kann Feuerbach hier nur den Unterschied, die hellenische Differenz meinen, während nach seinen sonstigen Aussprüchen der Dualismus zum Tode führt. Zur natürlichen Differenz will er zurückkehren; aber er sieht auch ein, daß man zur Natur nicht wirklich zurückkommen kann, wenn man von ihr nicht abgefallen, und auch nicht, wenn man von ihr abgefallen ist. In dieser Beziehung steht er ganz auf dem Standpuncte des Humanismus und würde gar nicht hierher gehören, wenn er nicht versucht hätte, den Zwiespalt zu versöhnen, und zwar in entgegengesetzter Richtung als Hegel. Von einem Systeme ist freilich nirgends eine Spur zu finden; vielmehr müssen wir hie und da die hierher passenden Stellen zusammensuchen und aus allen schließen, welche Idee wohl dem Feuerbach bei seinem Sensualismus vorgeschwebt haben mag.

Auch er läßt das Wissen unangefochten, so sehr er auch alle Einseitigkeiten verdammt und den ganzen Menschen befriedigt haben will. Seine Totalität ist nur eine gewußte, eine Forderung des natürlichen Bewußtseins. Wenn die Lösung des Widerspruches erst wissenschaftlich vorhanden sei, dann werde das Leben von selbst nachfolgen. So meint er und bekräftigt dies durch sein Leben; er sucht den Grund aller Uebel im Kopfe, im Denken, nicht im Magen, wie die Socialisten und Communisten.

In dieser Beziehung ist Feuerbach durchaus in der alten Anschauung stecken geblieben; die Idee eines allmächtigen Wissens spukt ihm noch im Kopfe, nicht als ob er ein absolutes, übersinnliches Speculiren noch anerkännte, das in allem Sinnlichen immanent ist, sondern er dreht die Sache herum, und läßt das Unendliche im Endlichen enthalten sein. „Die wahre Speculation oder Philosophie ist Nichts, als die wahre und universale Empirie.“ (II, 253.) Uebrigens giebt das Hegel auch zu und die Differenzen beruhen blos auf der weiteren

Durchführung dieses Grundsatzes, darauf, daß der Eine von der Totalität, der Andere von einzelnen Erfahrungen ausgeht. Da nun zwischen beiden zunächst kein Unterschied sein soll, da beide Momente gleich nothwendig sind, so kann gar nicht behauptet werden, daß Hegel mehr Recht zu seinem Idealismus, als Feuerbach zu seinem Sensualismus hat. Das Erste und Allgemeine ist das Subject-Object; da es nur eine Zusammenstellung zweier Begriffe ist, so muß man entweder das Geistige, oder das Natürliche zur Hauptsache machen, entweder den Geist als einen Abfall von der Natur (als böse, unnatürlich), oder die Natur (als zufällig und unbewußt) als eine außersichseiende Idee fassen. Beides ist richtig, aber doch beides falsch, wenn es einseitig zum Principe gemacht wird. Feuerbach seinerseits scheint über sein Thun noch nicht das volle Bewußtsein erlangt zu haben; wenigstens sind seine Behauptungen vielfach schwankend, ungenau und mit Humanismus versetzt. Das Hauptübel liegt aber darin, daß Subjectives, Geistiges und Unendliches sich gleich und dem Materiellen, Objectiven, Natürlichen und Endlichen entgegengesetzt wird. Es muß sich aber bald zeigen, daß der (menschliche) Geist ebenso endlich-unendlich ist, als die Natur. Vergleichen wir nun hiermit einige der Stellen, wo von der neuen Philosophie, vom Sensualismus die Rede ist.

„Die Aufgabe der wahren Philosophie ist nicht, das Unendliche als das Endliche, sondern das Endliche als das nicht Endliche, als das Unendliche zu erkennen, oder nicht das Endliche in das Unendliche, sondern das Unendliche in das Endliche zu setzen.“ (II, 252.) „Dem Denken geht das Leiden voran.“ „Raum und Zeit sind die Existenzformen alles Wesens“ (255.), „die Offenbarungsformen des wirklichen Unendlichen.“ (256.)

„Der Philosoph muß das im Menschen, was nicht philosophirt, was vielmehr gegen die Philosophie ist, dem abstracten Denken opponirt, das also, was bei Hegel nur zur Anmer-

kung herabgesetzt ist, in den Text der Philosophie aufnehmen. Nur so wird die Philosophie zu einer universalen, gegensatzlosen, unwiderleglichen, unwiderstehlichen Macht. Die Philosophie hat daher nicht mit sich, sondern mit ihrer Antithese, mit der Nichtphilosophie zu beginnen. Dieses vom Denken unterschiedene, unphilosophische, absolut antischolastische Wesen in uns ist das Princip des Sensualismus." (II, 257.)

„Die wesentlichen Werkzeuge, Organe der Philosophie sind der Kopf, die Quelle der Activität, der Freiheit, der metaphysischen Unendlichkeit, des Idealismus, und das Herz, die Quelle der Leiden, der Endlichkeit, des Bedürfnisses, des Sensualismus — theorisch ausgedrückt: Denken und Anschauung; denn das Denken ist das Bedürfniß des Kopfes, die Anschauung, der Sinn das Bedürfniß des Herzens. (Eben hieß es noch, das Herz sei die Quelle des Bedürfnisses! Also hat auch der Kopf sein Herz!) Denken und Anschauung sollen vereinigt werden! Aber wo und wie ist ihre Einheit? Hegel sucht sie im Denken, im Subjecte; er hebt den Widerspruch von Denken und Sein auf, aber wohlgemerkt! nur innerhalb des einen Elements, des Denkens. (261.) Feuerbach meint nun, daß dies einseitig sei und hebt den Widerspruch seinerseits auch auf, aber wohlgemerkt! nur innerhalb des anderen Elements, des Seins, der Materie, der Natur. Man kann sich nun nach Belieben eine der Auflösungen auswählen.

In dieser Weise blitzt der Sensualismus hie und da durch, ohne daß er wissenschaftlich und consequent durchgeführt würde. Freilich wäre jein System — unnatürlich; natürlich ist dem Menschen nur, daß er spricht und schreibt, was ihm gerade einfällt. Sollte Feuerbach wirklich den Grund aller Uebel im consequenten Denken suchen? Sollte er absichtlich lauter Widersprüche aufstellen und so eine neue Art von Dialectik anwenden, indem er selbst einmal das Eine, und dann das Gegentheil behauptet, einmal sein Ich, und dann sein Nicht-Ich sprechen läßt?

Die Consequenz ist niemals an der Unwahrheit Schuld, wenn nur das Princip richtig ist; nicht die Wissenschaftlichkeit, sondern der Wahn, als könne sie allein den ganzen Menschen erfassen und erlösen, muß aufgegeben werden. Das geschieht aber noch nicht dadurch, daß man den Schein von Gelehrsamkeit und Speculation vermeidet und geflissentlich in den Tag hinein schreibt. Die wahre Wissenschaft, (allerdings nicht die Scholastik,) wird, auch wenn sie Jahrhunderte practischen Bedürfnissen weichen müßte, für immer ein Moment menschlicher Selbstverklärung bleiben.

Feuerbach kommt nirgends über Einzelheiten hinaus; so gut und treffend auch viele Bemerkungen und Ansichten sind, so stehen sie doch ganz außer Zusammenhang, widersprechen sich und bilden kein geschlossenes Ganzes, keine Totalität. Ihre Einheit liegt nicht in ihnen, sondern in dem für sie äußerlichen Umstande, daß ein und dieselbe Person sie ausgesprochen hat. Die Zukunft liegt nur negativ in Feuerbach. So sagt er:

„Alle Wissenschaften müssen sich auf die Natur gründen." „Die Philosophie muß sich wieder mit der Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden." (267.) Das ist Alles recht schön und wahr; nur hilft das „Müssen" noch gar nichts. Es bleibt eben zu zeigen warumes geschehen müsse und wie es möglich sei?

Vielleicht finden wir Aufschlüsse darüber in den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" (II, 269.), obgleich der Titel schon nicht mehr verspricht, als Grundsätze. In der That bietet sich uns nicht mehr dar, als ein Zusammen von theils sehr vernünftigen, theils sehr gesuchten Ansichten über das, was sein und besonders was nicht sein sollte.

Es wird davon ausgegangen, daß die speculative Philosophie nichts ist, als die wahre, consequente, vernünftige Theologie. (II, 270.) Gott ist das Wesen der Vernunft selbst, das

absolute Wissen. „Die neuere Philosophie ist von der Theologie ausgegangen.“ (298.) „Woher der Zwiespalt zwischen dem Verstande und den Sinnen? Nur aus der Theologie kommt er. (298.) Die Vollendung der neueren Philosophie ist die Hegel'sche Philosophie“, „die Negation der Theologie auf dem Standpuncte der Theologie.“ (299.)

„Die Materie bleibt im Widerspruche mit dem von der Philosophie als wahres (?) Wesen vorausgesetzten Wesen.“ (301.) „Das Geheimniß der Hegel'schen Dialectik ist zuletzt nur dieses, daß er (?) die Theologie durch Philosophie, und dann wieder die Philosophie durch die Theologie negirt.“ (301.) „Nur dadurch wird dieser Widerspruch bei Hegel den Augen entrückt und verdunkelt, daß die Negation Gottes, der Atheismus zu einer objectiven Bestimmung Gottes gemacht, — Gott als ein Prozeß, und als ein Moment dieses Prozesses der Atheismus bestimmt wird.“ (302.) „Unsinn ist das höchste Wesen der Theologie, — der gemeinen, wie der speculativen.“ (305.)

„Die absolute Philosophie hat uns wohl das Jenseits der Theologie zum Diesseits gemacht, aber dafür hat sie uns das Diesseits der wirklichen Welt zum Jenseits gemacht.“ (307.)

Dem speculativen Denken nun gegenüber hält sich Feuerbach an das Sinnliche. (320.) „Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch.“ (321.)

„Die neue Philosophie betrachtet und berücksichtigt das Sein, wie es für uns ist, nicht nur als denkende, sondern als wirklich seiende Wesen — das Sein also als Object des Seins — als Object seiner selbst. Das Sein als Gegenstand des Seins — und nur dieses Sein ist erst Sein und verdient erst den Namen des Seins — ist das Sein des Sinnes, der Anschauung, der Empfindung, der Liebe. Das Sein ist also ein Geheimniß der Anschauung, der Empfindung, der Liebe.“

(II, 322.) „Nur was Object der Religion sein kann, das ist Object der Philosophie.“ (325.)

„Der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber.“ (325.) „Sonnenklar ist nur das Sinnliche; nur wo die Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf.“ (326.)

„Die Identität von Subject und Object, im Selbstbewußtsein nur abstracter Gedanke, ist Wahrheit und Wirklichkeit nur in der sinnlichen Anschauung des Menschen vom Menschen.“ (!) (329.) „Nicht nur Aeußerliches also, auch Innerliches, nicht nur Fleisch, auch Geist, nicht nur das Ding, auch das Ich ist Gegenstand der Sinne.“ (329.)

„Die neue Philosophie stützt sich auf die Gottheit, d. i. auf die Wahrheit des ganzen Menschen.“ (339.)

„Universeller Sinn ist Verstand, universelle Sinnlichkeit Geistigkeit.“ (II, 342.) „Wahrheit ist weder der Materialismus, noch der Idealismus, weder die Physiologie, noch die Psychologie, Wahrheit ist nur die Anthropologie, Wahrheit nur der Standpunct der Sinnlichkeit, der Anschauung.“ (362.)

„Das Evangelium der Sinne im Zusammenhange lesen, heißt: denken.“ (II, 379.)

Diesen letzten Stellen, welche dem Aufsatze: „Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist“ entnommen sind, könnten wir nun noch eine Blumenlese aus den Schriften über das Christenthum und über die Religion überhaupt beifügen. Allein auch so vermögen wir schon die allgemeine Grundlage der neuen Philosophie zu überschauen, welche sich toto genere von der alten unterscheiden wird. (II, 346.) Wir trauen dem Sensualismus, soweit er sich bisjetzt offenbart hat, nicht allzuviel zu, aus dem einfachen Grunde, weil er großentheils nur eine Erneuerung und Wiederbelebung des Altgriechischen ist. Keine Rückkehr hat sich noch fruchtbar erwiesen.

Aufrichtige Liebe zur Wahrheit und zum menschlichen Geschlechte wird Niemand dem Feuerbach absprechen, ausgenom-

men etwa die, denen es selbst an der wahren Liebe fehlt. Aber zu einer Wissenschaft, zu einer Nothwendigkeit und zu Zusammenhang hat er es nicht gebracht: er ist Dogmatiker durch und durch, der Dogmatiker der Natürlichkeit. Begreifen läßt er sich nur als die Umkehrung Hegel's, als eine Empörung des natürlichen Wissens gegen die allzugroßen Anmaßungen der Speculation. Daß ein solcher Abfall stets zu weit führt, ist eine bekannte Erscheinung, deren Grund in der menschlichen Natur liegt. Die Folgezeit wird Alles auszugleichen haben.

Wer die Nothwendigkeit Hegel's zugiebt, muß auch die Nothwendigkeit Feuerbach's anerkennen; denn beide sind die Momente Einer Totalität, des Subject-Objectes, deren Einheit von Schelling als Gleichgewicht, als Indifferenz, von Hegel als subjective Thätigkeit, Selbstdenken, von Feuerbach als objectives Sein und subjectives Empfinden und Anschauen oder als Liebe gefaßt wird. Bei Hegel leiden die Dinge, bei Feuerbach die Menschen, wenigstens dem Wesentlichen nach. Zur Totalität kann es dabei nicht kommen; sie bleibt auch dem Feuerbach nur eine Voraussetzung, ein Jenseits, das erstrebt wird.

In Feuerbach und Hegel haben wir die letzten Ausläufer der mittelalterlichen dualistischen Doppelphilosophie. Denn so sehr auch Kant und Schelling von einem Gleichgewichte ausgehen, jener vom Zusammen der Freiheit (Selbstbestimmung) und des Bestimmtwerdens, dieser von der vernünftigen Indifferenz zwischen Subject und Object, so gehen doch die Nachfolger sogleich in die beiden Seiten auseinander, welche in der Einheit schon versteckt lagen. Fichte hebt die Thätigkeit, Schleiermacher die Abhängigkeit des Gefühles, Hegel das schaffende Denken, Feuerbach das Empfinden und Anschauen des Objectes durch das Subject hervor. Und so wird von Jedem immer nur ein Theil der Menschheit befrie-

digt, und der Dualismus mehr erzeugt, als vernichtet, obgleich sie alle bemüht sind, die eine Seite auf die andere zurückzuführen und in ihr zu finden. Darum darf auch Feuerbach so wenig ein Materialist, als Hegel ein Spiritualist genannt werden; dieser kämpft für den realen Idealismus, jener für den idealen Realismus, für den geistvollen Stoff, für die unendliche Natur. Beide weisen so auf ihr Drittes hin, auf die offene Anerkennung der beiden Seiten, des Geistes und der Natur; sie sind nicht Eins, aber haben Einen Grund und bilden nur zusammen die Totalität der Schöpfung. Eben darum aber ist weder die Natur noch die Menschheit für sich unendlich; beide sind für Anderes.

Eine ausführlichere Kritik der Feuerbach'schen Philosopheme dürfen wir hier nicht liefern, auch nicht auf die Schriften über ihn eingehen, so viel Licht dies auch über die Philosophie der Gegenwart verbreiten würde. Von der Broschüre Haym's: „Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik beider", sei nur erwähnt, daß darin die Grundlegung eines neuen Systemes versucht und angedeutet wird, das sich auf „Kritik der Sprache" gründen soll. „Denn die Geburtsstätte des Gottes, und mit Feuerbach zu reden, das Wesen, das verkannte Wesen des Gottes ist die S p r a c h e." Allerdings hat die Sprache die allergrößte Bedeutung für alles Wissen; aber daß sie selbst die Eine Wurzel der beiden Stämme: Geist und Natur, sein soll, bleibt unbegreiflich, wenn man nicht etwa Geist und Natur für zwei bloße W ö r t e r erklärt. Oder soll Sprache die Uebersetzung von λόγος sein?

Von ungleich größerer Tragweite ist das Werkchen von Schaller: „Darstellung und Kritik der Philosophie Ludwig Feuerbach's", nicht als ob ein neues Licht über Feuerbach verbreitet wäre, obgleich die Darstellung sehr lichtvoll ist, sondern weil hier einer der bedeutendsten Hegelianer der Gegenwart von dem sonst meist mit Verachtung behandelten, system-

losen und unwissenschaftlichen Gerede eines Abtrünnigen Notiz nimmt, und bei dieser Gelegenheit, freilich nur erst schüchtern, eingesteht, daß die Hegel'sche Philosophie einseitig ist. Nur ein solches Gefühl des Mangels konnte den Gedanken erzeugen, über Feuerbach zu schreiben, wie denn die Vorrede auch Aufschluß über das Innerste Schaller's giebt. Er würde nicht gegen Feuerbach schreiben, wenn dieser blos als Schriftsteller aufgetreten wäre. „Allein mit der Zeit haben sich Feuerbach's Ansichten zu einer principiellen Einseitigkeit consolidirt. Es handelt sich nicht mehr darum, diese oder jene einseitige Aeußerung zu übersehen, weil sie bei einer anderen Gelegenheit durch die entgegengesetzte Behauptung compensirt wird, sondern Feuerbach stellt der bisherigen Entwicklung der Philosophie „eine neue Philosophie gegenüber, welche, um dem Bedürfniß der Menschheit und Zukunft zu entsprechen, toto genere von der früheren Philosophie unterschieden sein soll", — „welche aber an die Stelle der bekämpften unfreien Richtungen der Gegenwart entschieden eine andere Unfreiheit setzt." (III.)

Dagegen giebt Schaller zu, daß allerdings zu kämpfen sei gegen Scholasticismus in der Philosophie, gegen den Versuch, „die antiquirten Formen des Glaubens aller freien Entwicklung zum Trotz als absolute Norm zu fixiren", endlich gegen das sich vom practischen Leben isolirende Denken, gegen die theoretische Genügsamkeit und Faulheit des Geistes.

In dieser Weise läßt uns die Vorrede im Voraus errathen, was wir zu erwarten haben. Es ist keine Frage, daß Feuerbach verloren ist, sobald man ihn als Philosophen einer Kritik unterwirft; denn die Inconsequenzen, Uebertreibungen und Einseitigkeiten liegen am Tage. Er selbst hat sich schon mehr als einmal kritisch vernichtet. Nun aber handelt es sich hier sogleich darum, ob man den Feuerbach geistig, oder beim Worte zu nehmen habe? Jedenfalls muß er sich das Letztere

gefallen lassen, um so mehr, als er selbst es bei Anderen, besonders bei Hegel eben so gemacht hat.

Schaller giebt zuerst eine kurze Uebersicht der Leistungen Feuerbach's und geht dann zu den Principien über, welche er Seite **9—22** entwickelt, und zwar meist gestützt auf die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft.“ Weiter heißt es nun: „Bleiben wir zunächst hierbei stehen, so scheint die Sache sehr klar und einfach. Der Hegel'schen Philosophie ist die abstracte Allgemeinheit des Gedankens das wahrhaft Wirkliche; sie geht aber doch schon so weit, dies Allgemeine dem Einzelnen nicht abstract entgegensetzen zu wollen; nur das Allgemeine soll das wahrhaft Wirkliche sein, welches das Besondere in sich begreift, also in sich lebendig, concret ist. Eben hieraus ist Ernst zu machen; dieser Ansatz der Hegel'schen Philosophie ist auszuführen, diese Ahnung zur bewußten Erkenntniß zu erheben. Also das Einzelne ist das wahrhaft Seiende, Wirkliche, nicht das Allgemeine. Damit ist aber auch das Denken von seiner Würde, absolutes Erkenntnißprincip zu sein, herabgesetzt. Denn nicht das Denken, sondern die Empfindung faßt das Einzelne.“ (**23.**) Aber das Einzelne ist ja vergänglich, es widerlegt sich selbst und kann also nicht das Wahre sein; oder es ist auch das Nicht-Wahre, und nur wirklich durch die immanente Allgemeinheit. (**25.**)

Alles dieses läugnet auch Feuerbach nicht; denn er gehört keineswegs zur alten Schule der Empiriker, sondern will Einheit und Totalität der Vielheit. „Was ist aber hiermit erlangt?“ „In wie weit geht Feuerbach auf die Lösung der Frage ein?“ So viel nämlich steht fest, daß die Philosophie sicherlich erst mit der Frage nach dem wesentlichen, inneren, nothwendigen Zusammenhange zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen beginnt. (**31.**) Und da ist nun allerdings einzugestehen, daß die Gegensätze nur höchst äußerlich mit Hülfe der Zeit zusammengebunden sind (**31.**), oder auch so, daß ge-

zeigt wird, wie im Subjecte alle Unterschiede Eins sind. (33.) Kurz die Anschauung bringt es nicht zur Einheit, — sie läßt das Denken außer sich bestehen, statt es in sich aufzuweisen.

Die Berechtigung der Anschauung läugnet Schaller durchaus nicht (36.), ebensowenig das Factum, daß es der ganze Mensch ist, welcher denkt und anschaut. (40.) Feuerbach dagegen geht von der Totalität aus und kommt schließlich auf den Dualismus von Kopf und Herz, von Denken und Empfinden, seine Einheit ist zuletzt nur eine Einheit von Ich und Du. Offenbar hat er das Concrete nicht erreicht; denn „der Prozeß des Materiellen sich zu immaterialisiren, oder des Ideellen sich in jedem Momente durch Negation seiner eigenen Unmittelbarkeit hervorzubringen, ist das wahrhaft Wirkliche.“ „Diesen Begriff der realen, concreten Idealität führt Hegel in der Naturphilosophie durch seine wesentlichen dialectischen Stationen durch. Sicherlich ist diese Durchführung eine vielfach unvollkommene; allein diese Unvollkommenheit liegt entschieden nicht in dem Principe, sondern in der Darstellung desselben.“ (53.) Aber die Natur ist ja nur die außersichseiende Idee; wenn nun diese unwirklich ist, wie alle Kategorien (56.), wie kann da jene Wirklichkeit sein? Woher kommt das Concrete, wenn nicht aus der Idee? Und wenn die Idee noch zu etwas fortgehen muß, wie kann sie da wahrhaft allgemein gewesen sein, nämlich auch dem Wirklichen und Concreten gemein? Mit Einem Worte, die Hegel'schen Kategorien sind nur Allgemeinheiten, während sie die Einheit von Allgemeinem und Einzelnem sein müssen, sie sind nur subjectlose Prädicate, und sollten doch Subject und Prädicat zusammen sein, wie dies Hegel ausdrücklich verlangt, aber nirgends zum Ziele kommt. Wie weit man aber die Naturphilosophie ohne die Logik festhalten kann, wollen wir nicht weiter erörtern.

Im Ganzen hält sich Schaller an den unendlichen Prozeß der Kategorien, der Natur und des Geistes, d. h. an

einen Prozeß, der nie zu Ende kommt, der aber ewig die wahre Unendlichkeit realisiren soll. (57.) Die Idee soll das Wirkliche, die Natur durchdringen, sie soll aber auch nicht ihr Ziel erreichen, sonst würde ja Alles Idee, und nichts mehr wirklich sein! Auch die Freiheit läuft in einen Prozeß der Befreiung aus, während Hegel im absoluten Wissen entschieden frei ist. Indem Schaller das Wissen nicht mehr ganz befriedigt, indem sich ein Drang in ihm regt, den Geist in die objective Welt einzubilden, hat er aufgehört, ein reiner Hegelianer zu sein. Er begreift, daß es sich darum handelt, das Concrete positiv zu bestimmen, nicht als abstracte, sondern als wirkliche Einheit von Geist und Natur, von Denken und Sein. Vor allen Dingen aber ist dem ewigen Prozesse ein Ende zu machen. Zu wessen Gunsten wird er anders geführt, als zu Gunsten des schlauesten aller Rechtsanwalte, der Dialectik? Weder das Endliche, noch das Unendliche soll siegen, soll jemals den Prozeß gewinnen können. Was hilft es, daß Hegel die Partei des Geistigen, Feuerbach die des Natürlichen nimmt? Oder was hilft es, daß dieser das Unendliche, jener das Endliche in seinem Rechte glaubt? Der Prozeß muß ja ewig sein; denn er ist die Hauptsache, nicht die streitenden Parteien. Das einzige Resultat ist die Uebung der Dialectik und des juristisch-philosophischen Räsonnements; die Philosophie hat sich diesen ewigen Prozeß erfunden, um mit ihm auch ewig und unendlich zu werden.

Doch kehren wir zu Schaller zurück. Wenn er nachweist, daß die Immanenz der Geistigkeit in der Sinnlichkeit zu keinen concreten Resultaten führt, so darf er daraus noch gar nicht schließen, daß folglich die Immanenz des Wirklichen in der Idee, des Sinnlichen im Wissen das Wahre sei. „Begrifflich gelöst sind die Widersprüche nicht", weder bei Feuerbach, noch bei Hegel. „Die Einheit ist nur imaginär" (78.), sie ist „ein unausgeführtes Postulat, eine Vorstellung, eine Phantasie,

ein Mysterium." (79.) Alles das trifft zu, aber auch ganz genau in der Hegel'schen Philosophie, obgleich das Schaller nicht zugeben wird, so sehr er auch in gewisser Beziehung über ihre Einseitigkeiten hinaus ist. Hören wir nur, wie er sich ausspricht:

„Wirklich gelöst sind die dem Menschen immanenten Gegensätze nur durch den Begriff der concreten Idealität, nur dadurch, daß der Geist selbst nicht neben die Sinnlichkeit, neben die Empfindung, neben den Trieb gestellt, sondern als die inhaltvolle, alle die Momente in sich umfassende und vergeistigende Energie, und als solche als das wahre Wesen, als das Princip des Menschen begriffen wird. Die Momente der Individualität und geistigen Allgemeinheit sind, wie vorher gezeigt, erst in der freien Entwicklung **aller** sittlichen Formen wirklich vereinigt. Eben diese freie Entwicklung ist der wirkliche, ist der wahre Mensch; und entschieden ist eben dies Bewußtsein, daß die freie Entwicklung in allen Sphären des Geistes principiell zu setzen ist, die gewaltige, unwiderstehliche Macht des gegenwärtigen Geistes." „Dies Princip ist ein wahrhaft reales, ein wahrhaft practisches." (81.)

Es sind dies schon bedeutungsvolle Worte, die gewiß den Geist der neuen Zeit in seiner schönsten Entfaltung athmen. Aber Schaller geht noch weiter, er gesteht ein, daß allerdings die Philosophie für sich nicht die vollständige Wirklichkeit des Geistes (84.), daß sie nicht Religion, nicht Kunst, nicht Sittlichkeit ist, wie auch, daß die Naturphilosophie niemals die Naturwissenschaften ersetzen könne. (85.) Die momentan unterdrückten Sphären des Geistes werden sich wieder geltend machen, wenn sie wirklich nothwendige, das Wesen des Geistes offenbarende Gestaltungen sind. (87.)

Hiermit ist das Ziel der neuen Entwicklung angedeutet; möge Schaller sehen, wie weit sich die Hegel'sche Philosophie in ihrer alten Gestalt, als absolute Wissenschaft, mit solchen

Grundsätzen verträgt. Sie ist so einseitig, mystisch und jenseitig, als der Sensualismus Feuerbach's. Die Totalität des Wissens wird auch postulirt und angenommen, wie die Totalität des äußeren Menschen; und die Einheit des Denkens und Seins, des Subjects und Objects bleibt nicht weniger imaginär, als umgekehrt die Einheit von Sein und Denken, von Object und Subject. Das Concrete wird ewig, der Dualismus wird ewig aufgehoben; das Dritte aber, das Sein, das wahrhaft Unendliche geht in dem ewigen dialectischen Strome unter.

Die Gegenwart.

Das Bewußtwerden der Menschheit hat uns mitten in die Gegenwart hineingeführt, in diese trostlose Gegenwart, die für sich nichts ist und nichts sein kann, mit der man sich nur versöhnen kann, wenn man sie als die nothwendige Grenze des Mittelalters und einer künftigen neuen Zeit begreift. Freilich mußte auch der Riesenbau einer allgemeinen, die ganze Menschheit umfassenden Kirche einmal zusammenbrechen; sie ist in der That seit der Reformation sehr baufällig, seitdem immer mehr verfallen und muß über kurz oder lang vollständig in Trümmern liegen. Das ist ein Gesetz, welches kein Menschendünkel ändert.

Dennoch bleibt die Gegenwart mit ihrer Lauheit, mit ihrer Halbheit und Kleinheit eine traurige, höchst traurige Erscheinung. Wo ist noch Leben, wo Wärme, wo Begeisterung für eine große Sache? Wo ist Liebe zur Religion, zur Kunst, zur Sittlichkeit? Nur Ein Triebwerk vermag die Maschine — Mensch genannt — in Bewegung zu setzen, der erbärmlichste Egoismus. Zwar wird noch Schönes geschaffen, zwar werden die Wissenschaften gepflegt; aber wie Wenige sind, die nicht — als die richtigen Handwerker — zuerst an sich, und

dann vielleicht auch an die Schönheit und Wahrheit denken! Egoismus beherrscht auch das Leben der Kirche, des Staates, der Wissenschaft und Kunst. Es giebt Ausnahmen; aber das ist eben schlimm, wenn es auffällt, daß dieser oder jener — nicht Egoist ist, nicht denkt und handelt, wie die Meisten.

Es lag im Geiste des Christenthumes, daß Alle frei werden und zu ihrem Rechte kommen sollten; aber nur in der Gemeinde wurde dies Princip durchgeführt, während das Leben immer mehr hinter der Idee zurückblieb. Die katholische Kirche übernahm das Amt, Menschheit und Christenheit zu einem lebendigen Organismus zu verschmelzen. Damit wurde der Christ (der Geistliche) Herr, und der Mensch (der Laie) Knecht der Kirche, während sie selbst immer mehr zu einem rein irdischen Institute herabsinken mußte.

Auf der einen Seite ließ die Spannung mit der Zeit nach, auf der anderen erwachte das weltliche Bewußtsein und versuchte sich eine eigene Kirche zu bauen. Schon da fehlte die allgemeine Kraft, und je tiefer die Sonne des Mittelalters sank, desto vereinzelter treten Männer auf, welche die Kraft in sich fühlen, eine eigene Bahn zu wandeln, desto vereinzelter aber auch Geister, die nur den Muth haben, die Massen sich zu unterwerfen.

So hat allmählich der Mensch seine Freiheit wiedererhalten, nicht wiedererrungen; er ist nur frei von der Herrschaft des geistlichen und weltlichen Uebermuthes, weil einmal die Kraft eines ganzen Geistes fehlt, und dann auch die Lust; denn es kann unmöglich eine Freude sein, über die heutigen Völker zu gebieten, man müßte denn seine Stellung blos aus dem Grunde lieben, weil sie — viel Geld einbringt.

Alle sind frei, weil Alle ohne Spannung, ohne Kraft und Energie sind, weil sich Alle von dem höheren Menschen in sich losgesagt und die Vielheit ihrer wechselnden Zwecke an den äußeren, sinnlichen Menschen geknüpft haben. Diese Freiheit

ist der allgemeine Egoismus, der den Einzelnen von sich selbst trennt und das ganze Geschlecht zu einem Aus- und Nebeneinander, zu einer mechanischen Zusammensetzung von lauter discreten Atomen macht. Allein der Geist ist nicht verschwunden, sondern schlummert nur und wird zur rechten Zeit erwachen. Ein gemeinsames Thun Aller wird neues Leben in die todte Welt bringen; die Weltgeschichte wird zu einer neuen Periode fortgehen und was bisjetzt nur eine Idee war, zu verwirklichen streben, nämlich die Einheit der Menschheit, nicht mehr von außen, durch einen Pabst, sondern durch Versöhnung mit sich selbst und durch das Walten des inneren, göttlichen Geistes zu erstreben.

Ein solches Ziel aber kann nicht die ruhige, abstracte Wissenschaft erreichen; sie kann nur den Weg andeuten, sie kann und muß das Ihrige beitragen, aber sie muß auch bekennen, daß nur der ganze Mensch durch Ausbildung aller seiner Fähigkeiten sich selbst zum Geiste erheben kann. Jeder muß Egoist sein, aber ein wahrer Egoist, dessen Streben stets darauf gerichtet ist, daß er seine Stellung erfüllt, daß er das allgemeine Ziel erreicht, daß er ein würdiges Glied der Schöpfung ist.

In unserer Zeit besonders hat Jeder seine Stellung zu begreifen, seine Pflicht zu thun und das Seinige beizutragen, daß wir endlich aus diesem Jammer herauskommen. Aber wohin? Auf eine solche Frage ist nur zu antworten: vorwärts! Denn kein Organismus ist noch je zurückgegangen. Nur weil diese Menschen keine Lust und keine Kraft haben, Neues zu schaffen, sich zu verjüngen oder nur an die Zukunft der Menschheit zu glauben, so liebäugeln sie mit der Vergangenheit, Jeder sucht sich sein Lieblingsjahrhundert aus und möchte es mit seinen Schönheiten und Fehlern wieder heraufbeschwören. O, über die Eitelkeit aller Reaction! Und zwar sind die größten und lächerlichsten Reactionäre die, welche am

weitesten zurückgehen wollen, die Communisten und radicalen Socialisten, welche die **heutigen** Menschen in Naturkinder umzugestalten beabsichtigen. Wir können hier nicht alle Arten von Rückschritt aufzählen, da unter Hunderten gewiß die Hälfte sich Verschiedenes zurückwünscht und fast Jeder seinen eigenen Standpunct hat, — eine nothwendige Folge des Egoismus —; auch genügt es die Hauptformen kenntlich zu machen.

Da giebt es Politiker, welche nur die Verhältnisse, wie sie vor 1848 waren, wiederherstellen möchten; ihr Eldorado ist 1846 und 1847, und sie bedenken nicht, daß auf 47 nothwendig 48 folgt, auch nicht, daß ein patriarchalisch-kindliches Verhältniß am allerwenigsten durch Gewalt und Waffen wiederhergestellt wird. Andere schauen sehnsüchtig zurück in die Zeiten des Faustrechts, wo Fürst und Adel Alles, — das Uebrige recht- und selbstloser Pöbel war. Noch Andere quälen sich ab, um von Neuem einen deutschen Kaiser zu machen, damit man bald wieder fragen könne:

„Das liebe, heil'ge Röm'sche Reich,
Wie hält's nur noch zusammen?"

In Frankreich giebt es Legitimisten, Napoleonisten und Orleanisten, welche alle einer todten Vergangenheit Leben einblasen möchten. Aber sie können sich die Lungen ausblasen, ehe das Alte wieder lebenskräftig wird. Kurz, Europa machte einen Versuch aufzustehen, wurde ohnmächtig und sank dem Mittelalter in die Arme.

Nicht anders steht es mit der Kirche. Die Union löst sich auf, weil sie von Anfang an nur auf die Schwäche der lutherischen und reformirten Kirche berechnet war. Die Lutheraner gehen zu einem längst erstorbenen Principe zurück, und Rückkehr zum alten Glauben ist das Feldgeschrei aller Theologie. Daneben entstehen allerwärts freie Gemeinden und bilden sich ein, auf dem Standpuncte der ersten christlichen Gemeinden zu stehen. Haben sie eine Ahnung von der Begeisterung und

Seelengröße eines echten Christen? Hat überhaupt die Gegenwart eine Ahnung davon, was es hieß: Christ sein? Ein alter Christ hatte nicht Zeit, sich mit Botanik und Geologie zu beschäftigen, Gedichte zu machen, zu politisiren, kurz sich um den Staat und um die Erde zu bekümmern. Seine Seele erfüllte nur Ein Gedanke.

In der katholischen Kirche zeigt sich ein ähnliches Streben, die alte Macht des Mittelalters wiederherzustellen. Dieser krampfhafte Versuch, diese fixe Idee ist der Ultramontanismus, der nun bald zu einer Lächerlichkeit werden wird, wie auch die Pfäfferei und der Jesuitismus, der blos gefährlich ist, so lange sich die Menschen vor ihm fürchten. Was wird die Zukunft einst von diesen Sperlingen sagen, die sich vor einem Strohmann ängstigten?

Solche mittelalterliche Gespenster sind nothwendig, weil die Menschen selbst im Mittelalter, und das Mittelalter in ihnen steckt. Sie kommen aus der Halbheit nicht heraus und denken sich deßhalb auch die Menschheit nur halbirt, nur zerrissen und gespalten.

Diejenigen aber, welche ganze Menschen sein möchten, verfallen in einen anderen Fehler, indem sie über den Dualismus hinausgehen und sich an den Hellenismus klammern. Diese Erscheinung, welche bei den „Gebildeten" sehr gewöhnlich ist, kann man im Allgemeinen Humanismus nennen, der ganz natürlich sein mag, aber immerhin eine entschiedene Reaction bleibt.

Es ist aber ebenso unmöglich, als unüberlegt, das griechische Leben erneuern zu wollen: unmöglich, weil das Bewußtwerden der Menschheit Ein Strom ist, eine Folge von Stufen, von denen jede einmal, aber nur einmal nothwendig ist, — unüberlegt, weil das griechische Leben schöner erscheint in der Erinnerung, während uns die Wirklichkeit nicht befriedigen könnte. Der Hellenismus war unmittelbare Einheit von

Leib und Seele, frisches, jugendliches, halb träumerisches, halb bewußtes Leben. Wollten wir zu ihm zurückkehren, so wäre er gemacht, erkünstelt und vermittelt, kurz kein Hellenismus mehr. Außerdem müßten wir eine nothwendige Blüthe der Menschheit knicken, die individuelle Freiheit. Endlich — weiß Niemand mehr den Hellenismus zu begreifen, weil der Dualismus selbst in ihn kommt, und darum der Humanismus sogleich in zwei Richtungen sich ausbreitet, als spiritualistischer und sensualistischer Humanismus; denn der Geist muß sich ewig von der Natur unterscheiden, wenn auch nicht wie die Selbstheit von der Selbstlosigkeit, wie die Vernunft von der Unvernunft. Nachdem der Mensch einmal zum Bewußtsein erwacht ist, wird er diese Idee nie wieder aufgeben, sondern die griechische Bewußtlosigkeit und das christlich-moderne Bewußtsein der Freiheit im Bewußtwerden, im Freiwerden, im Geistwerden zu verbinden und zu versöhnen suchen. Der Humanismus überdeckt den Zwiespalt nur oberflächlich mit dem Mantel der Liebe; er ist selbst nur Ein Name für ganz verschiedene Bestrebungen, hat keine Einheit und Versöhnung in sich und keine Lebenskraft.

Endlich könnten wir noch von den radicalen Reactionären sprechen, von den Socialisten und Communisten, welche den Grund aller Uebel in der Entwicklung, in der Cultur überhaupt suchen, und darum einen Zustand reconstruiren möchten, wie er vor aller Cultur gewesen sein soll. Aber das Natürliche läßt sich eben nicht — machen, wenn es nicht ist. Ein Urzustand, der künstlich erzeugt wird, ist keine Natur, vielmehr Tödtung alles Lebens und Vernichtung aller freien Entwicklung. Ohnehin würde das ursprüngliche Leben nicht bleiben, es müßte immer wieder Cultur entstehen und immer wieder mit Gewalt unterdrückt werden; kurz, es wäre die allergrößte Unnatur, eine abstracte, verständige und ruhige Gleichheit und Stillstand in die Natur zu bringen. Das Wesen der Mensch-

heit ist es eben, sich bewußt zu werden, sich immer reicher und allgemeiner zu entfalten und immer neue Lebensformen zu schaffen. Man soll wohl rückwärts schauen, aber nicht, um zurückzukehren, sondern um die Zukunft zu begreifen, um an sie glauben zu lernen. Man soll die Geschichte studiren, um einzusehen, daß Niemand eine Zeit festgehalten hat und festhalten wird. Widerstrebt, so viel ihr wollt, versucht rechts oder links oder rückwärts zu gehen! Die Weltgeschichte geht vorwärts und lächelt über die Zwerglein, welche sie aufhalten wollen, sowie über die, welche sich bemühen ihre Schritte zu beschleunigen. Doch gehören auch solche Figuren in das große Schauspiel, das seit Jahrtausenden auf der Erdenbühne gespielt wird, und in welchem Jeder seine Rolle hat. Wohl dem, der sie mit Lust und Liebe spielt! Wohl dem, der sich durchdringen läßt vom unendlichen Geiste der ganzen Dichtung!

Es wird Zeit, daß wir wieder Menschen werden, daß wir aufhören, halbe und Viertelsnaturen zu sein. Verlassen wir den engen Kreis, den wir künstlich um unser liebes Ich gezogen haben, verklären wir den leidigen Erden-Egoismus zum wahren Egoismus, zur Einheit von Hingebung und Selbstgefühl! Alle Unnatur muß aufgegeben werden, nicht damit die unmittelbare Natürlichkeit zurückkehre, sondern damit die Bildung das werde, was sie sein soll, Verklärung und Vergeistigung der Natur; denn die Natur ist an sich gut, aber der Mensch ist unfrei und schlecht, wenn die Natur über ihn, nicht er über die Natur herrscht.

Wir sind weder frei, noch bewußt, noch Geist, wir werden es nur, und zwar durch die Arbeit des ganzen Menschen. Die wahre Arbeit ist Hingebung, nämlich Versöhnung des Dualismus, des Zwiespaltes, Besiegung des Egoismus und Durchdringung mit dem Geiste der Religion und Liebe. Darum ist die höchste Arbeit der größte Genuß, und die tiefste Selbstsucht ist die sich opfernde Liebe; denn wer wahrhaft sich selbst

sucht, wird finden, daß Gott der Grund seines Wesens ist, und daß sich selbst lieben auch heißt: Gott lieben. Der Grund alles Jenseits, alles Dualismus liegt im Ich, das für sich, nicht für Gott sein will, d. h. für seine endliche, nicht für seine unendliche Hälfte. Der Zweck des Lebens ist sich selbst zu erlösen, und von seinem innersten Ich erlöst zu werden.

Die Stellung der Philosophie zur Gegenwart.

Wann und wie eine neue Zeit hereinbrechen wird, vermag Niemand vorauszusehen; doch wird sie kommen, es sei früher oder später. Was ist ein Jahrhundert für die Weltgeschichte?

Dennoch geziemt es sich nicht, die Hände in den Schooß zu legen und zu feiern, sondern zu thun, was sich thun läßt. Auch die Philosophie, wenn sie auch Zweck an sich ist, hat eine Mission zu erfüllen, wie die Wissenschaft überhaupt, wie die Kunst und Moral: nur die wahre Religion darf niemals ein Mittel sein, sondern nur das Vertrauen und der Glaube, daß alle Zwecke oder der Eine Zweck erreicht wird. Sie ist die Lebenswärme des Geistes, welche Alles durchdringt und sich dreifach äußert: in der Kunst, im Handeln und im Wissen, während sie selbst verborgen bleibt, das Allerheiligste, das Unantastbare im Menschen. In der Religion muß, und nur in der Religion kann absolute Freiheit herrschen. Hier ist der Einzelne wahrhaft im Allgemeinen und mit ihm Eins; ein anderes Einzelwesen hat sich nicht hineinzumischen, es darf nicht den einzig wahren Gottesdienst stören, von dem der äußere Gottesdienst nur eine unvollkommene Erscheinung ist.

Die Wissenschaft dagegen ist theils für sich, theils für die totale Entwicklung der Menschheit; schon darum vermag sie allein das Allgemeine und Einzelne nicht zu verbinden, son-

dern maßt sich nur an, die Religion zu ersetzen und verfällt somit in den Wahn, daß in ihr der Weltgeist sich selbst erreicht habe.

Gleichwohl bleibt sie ein nothwendiges Moment des Geistes und vermag nicht wenig dazu beizutragen, daß der Mensch immer mehr sich selbst und die Schöpfung begreift. Je mehr das Endliche sich selbst erkennt, desto mehr erkennt es auch das Unendliche; je mehr der Geist die Versöhnung weiß, desto mehr versöhnt er sich. Sein und Denken stehn in Wechselwirkung.

Es ist schon ein Fortschritt zum Besseren, wenn eine Zeit über sich selbst zum Bewußtsein kommt, wenn man sich also jetzt z. B. recht klar darüber wird, daß der elendeste Egoismus die Welt regiert. Und doch liegt in diesem Egoismus der Keim einer großen Zukunft, und dies zu zeigen, sowie den Begriff Ich richtig zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie, welche darum unmittelbar vom practischen Leben ausgeht und zu ihm zurückführt, so sehr sie auch für sich nichts Endliches voraussetzt, d. h. nicht irgend ein Endliches, wohl aber die Endlichkeit, die Schöpfung überhaupt; denn nur mit dieser ist sie möglich geworden.

Es giebt nur Eine Philosophie, welche sich aber in endlichen Systemen entwickelt, folglich nur Philosophie wird, nie ist. Dieser Umstand schon beweist, daß auch die Gattung nicht absolut sein kann, weil nie vollendet, sondern über sich zu einer höheren Form des Bewußtwerdens fortgeht, zur Religion. Auch die Wahrheit, d. h. Gott als Gegenstand der Wissenschaft, entwickelt sich continuirlich mit dem menschlichen Geiste, sie ist der begriffene Geist, während das Gute aus dem sich verwirklichenden, das Schöne aus dem schöpferischen Geiste kommt.

Die Philosophie lehrt die Wahrheit für den jedesmaligen Standpunct des Bewußtwerdens, aber niemals für einen ver-

gangenen oder zukünftigen; sie erkennt das Absolute, aber als das Absolute einer bestimmten Zeit, das sich von zufälligen Formen der Erscheinung noch nicht ganz frei gemacht hat. Es wird immer freier, und darum gelangt das Wissen nie an's Ende, und darum genügt es auch für sich nie ganz dem totalen Menschen und der totalen Menschheit. Die Philosophie wird niemals den Namen der Liebe zum Wissen ablegen dürfen; denn die Versöhnung, die Wahrheit, das Eine läßt sich nicht *wissen*, nicht trennen in Subject und Prädicate, nicht adäquat aussprechen. Der Verstand will Vernunft werden, aber so lange er spricht, bleibt er Verstand, oder er bringt es höchstens zur Dialectik, zur Einheit der Vernunft und des Verstandes. Nur diese ist reine Philosophie; denn sie geht vom reinen, absoluten Dualismus aus und läßt ihn sich zur reinen Versöhnung entwickeln. Die Wirklichkeit ist aber nicht reiner, sondern wirklicher Dualismus, und bedarf daher einer *wirklichen*, nicht nur gedachten und begriffenen Erlösung, welche nur ein Moment des Ganzen ist. Darum ist nicht die Philosophie der Endzweck der Schöpfung, sondern sie ist sich selbst letzter Zweck und das einzige Mittel für Gott, sich in sich zu erscheinen, obgleich die Erscheinung als Erscheinung für ihn gar nicht vorhanden ist. Der Grund der Schöpfung ist erscheinender und sich versöhnender Dualismus, indem die Einheit von Denken und Sein, die ein Widerspruch ist, aus sich herausgeht und in die beiden Seiten: Geist und Natur, sich auseinander faltet, aber so, daß in Jedem das Ganze, der Widerspruch von Denken und Sein gesetzt ist und sich lebendig versöhnt.

Daraus folgt aber, daß weder das natürliche Sein vom geistigen Denken, noch dieses von jenem abgeleitet und abhängig gemacht werden darf, sondern beide Seiten sind gleich selbständig und gleich unselbständig ihrem Einen Grunde gegenüber; der dialectische Gotteshauch weht in beiden und treibt

beide fort rastlos zu werden, bis sie nicht mehr sie und doch nun erst wahrhaft sind.

Es giebt kein menschliches Selbstbewußtsein, sondern nur ein Bewußtwerden der Menschheit; es giebt auch kein Naturgesetz, sondern nur ein Erfülltwerden des Gesetzes. Die Einheit des erfüllten Gesetzes und des Selbstbewußtseins, des wahren Seins und Denkens ist Gott. Das Endliche ist für einander, der Mensch für die Natur und in ihrer Gewalt, die Natur für den Menschen und von ihm beherrscht. Beides hat erst die Gegenwart angefangen sich zu gestehen, die volle Versöhnung ist noch nicht erfolgt. Der Mensch kann auch die Natur nicht auf die Dauer verachten und unterdrücken, weil er einmal die Seite der Natürlichkeit selbst hat, und dann, weil er endlich einsieht, daß die Natur in ihrer Weise ebenso vollkommen denkt, sich dialectisch entwickelt und liebend dem Allgemeinen hingiebt, als der Mensch. Dies Denken läßt sich nur begreifen durch das allgemeine Denken, welches dem natürlichen und menschlichen zu Grunde liegt.

Alle Philosophie, welche vom Ich ausgeht oder vom Selbstbewußtsein und Denken, ist Subjectivismus; so das ganze Mittelalter, welches auf Kosten der Natur das Geistige zum Principe erhob. Denn der Mensch allein fühlte sich als Herr über die Natur, und machte sie nach Belieben zu einem Bewußtlosen, zu einem Mechanismus, zu einer mathematischen Größe, aber immer zum *Diener*. Selbst Schelling und Hegel überwinden den Subjectivismus nicht, indem sie die Natur auch nur als äußerliche und unvollkommene Erscheinung der Idee, d. h. der menschlichen Gedanken fassen. Und wenn Feuerbach meint, daß *er* der Natur Gerechtigkeit widerfahren läßt, so bedenkt er nicht, daß die Anschauung ebenso herrisch ist, als das Denken, und daß Angeschautsein und Sein sich auch unterscheiden.

Also nicht mit einem menschlichen Begriffe oder Acte, nicht mit dem Ich, mit dem Denken, mit dem Sein, mit dem Bewußtsein u. s. w. darf angefangen werden, auch nicht mit der Sprache, die ebenfalls nur eine Abstraction ist als allgemeine Sprache, sondern mit dem, was in Allem ist, was als wahrhaft Allgemeines und doch als Einzelnes existirt, was selbst in Allem anfängt, und was also Alles im Anfange gewesen ist, mit: Es. Nur dieser Begriff, der reinste, allgemeinste, freilich auch ärmste und doch der reichste, ist das Concrete des reinen Denkens und des reinen Seins; denn Es ist beides und erst die wahre Einheit von Denken und Sein. Aber auch der Widerspruch ist: Es; somit ist dies Es Alles und Keines, nämlich kein Einzelnes für sich, Es ist weder dies noch jenes, weder Geist noch Natur, weder Endliches noch Unendliches, Es ist der Grund von Allem, die Einheit und das Maaß in Allem, auch der Widerspruch in Allem. Kurz was nur der Verstand als seiend denkt, was sein oder auch nicht sein mag, es ist Es.

Wollten wir nun, wir Menschen dieses Es denken, d. h. so denken, wie wir als Menschen gewohnt sind, verständig und in alltäglichen Sätzen, so wäre das Es nicht mehr Allgemeines, sondern Menschliches, d. h. Ich. So verhält sich die Sache meist bei Hegel, der das logische Denken und die Dialectik vereinigt, richtiger zusammengesetzt hat in seiner Logik **und** Metaphysik, während das logische Denken nur eine Erscheinung, eine wirkliche Weise der endlich-unendlichen, also der wahrhaft allgemeinen Dialectik sein kann. Nur Rein-Es oder Absolut-Es denkt rein und absolut dialectisch. Darum muß es sich selbst überlassen werden, oder mit anderen Worten, das Ich darf und kann Es nur so weit denken und entwickeln, als es sich selbst als Es, und das Allgemeine in sich als Grund und Treibendes auch im Philosophiren erkennt, als es sich als Reines verhält. Der Mensch kann nicht ohne Wei-

teres philosophiren wollen: vielmehr muß er sich frei machen von Vorurtheilen aller Art, von Meinungen seiner Zeit und seines Volkes, von allem zufälligen Beiwerke seiner Persönlichkeit und sinnlichen Existenz, vor allen Dingen von seinem Egoismus. Wer sich als Ich weiß, und nicht als eine Erscheinung vom Es, wer sich als seiend, d. h. als ewig, als Gott vorstellt, und nicht als Moment der Totalität, das erst dann wahrhaft ist, wenn es nicht mehr ein Ich ist, sondern Es, was es im Grunde ist, wer nicht sein Selbstbewußtsein aufgiebt und sich in die Wahrheit versenkt, der philosophirt nicht, sondern spricht zufällige Meinungen aus. Es braucht nicht mehr hinzugefügt zu werden, daß ein Ich, welches sich als Es weiß, nicht Es ist, oder daß das Es des Anfangs wohl Wahres, aber doch nur der Anfang der Wahrheit ist. Aller Anfang aber ist dualistisch; nur wo Widerspruch sich findet, wird angefangen. Was aber anfängt, muß auch endigen, hat seine Grenzen und verschwindet. Da nun aber der allgemeine Anfang der reine Dualismus ist, so ist Es als Widerspruch vergänglich, als Einheit bleibend, das Endliche vergeht, das Unendliche entsteht nicht, sondern besteht immer und ewig. So lange indessen das Ich noch sich selbst widerspricht, indem zugleich Es aus ihm redet, und es selbst für sich noch Meinungen hat, so lange ist auch Alles für es Widerspruch, die Welt geschieden in Geistiges und Natürliches, und Gott ihr gegenübergestellt. An eine Einheit im absoluten Wissen ist nicht mehr zu denken, und danach wird die Philosophie wesentlich eine andere, obschon sie Vieles überkommt und nur eine Entwicklung der früheren Systeme ist. Denn die Einheit der allgemeinen Philosophie muß festgehalten werden.

Was die Einleitung in die Philosophie betrifft, so leuchtet ein, daß die neue Wissenschaft überhaupt nur als ein Moment des Bewußtwerdens begriffen werden kann, daß also eben dieses vorausgehen muß, um den einzunehmenden Stand-

punct festzustellen. Vom Bewußtsein als von einer Einheit des Denkens und Seins im Wissen, das schon an sich absolut sein soll, kann die Phänomenologie des Geistes nicht ausgehen, sondern nur vom natürlichen Geiste, als von einer Einheit der Natur und des Geistes, wie sie in ursprünglichen Menschen und theilweise noch in Kindern gegeben ist, nämlich soweit die Mütter sich natürlich erhalten haben. Eben aus diesem Grunde ist ausdrücklich die wirkliche Menschheit, nicht eine Abstraction von einem einzelnen und zugleich allgemeinen Menschen zu entwickeln, aber so, daß das All=Ich als der treibende Grund aller Ich's erkannt wird. Das ist aber nur möglich, wenn das Ich sich als Bewußtwerden begreift; denn als Selbstbewußtsein will es frei, unabhängig und Alles ausschließend sein und fügt sich nicht mehr als Diener dem allgemeinen Zwecke. Im Mittelalter war daher die Einheit des Geschlechtes nur so möglich, daß der entschiedenen Freiheit von der Natur eine ebenso entschiedene geistige Unfreiheit gegenübertrat, daß die Menschheit von außen zusammengehalten wurde. Und das bleibt so lange nothwendig, bis die Freiheit sich selbst beschränkt und bindet, bis sie als Religion alle Menschen und die Natur anerkennt und von innen heraus durchdringt.

Das Erste ist die unmittelbare Einheit des Menschen und der Natur, d. h. der Zustand, wo der Mensch weder sich als Menschen, noch die Objecte draußen als Natur erkennt. Er nimmt die Dinge nur wahr, um sie zu genießen und zu zerstören, aber er nimmt auch sich selbst nur als ein Thier wahr. Bald aber geht das Ich in sich und in das Ding, faßt sich als Verstand und das Ding als Kraft, dann als Vernunft, bis es endlich die Natur als ebenbürtig anerkennt, indem es sich und die Natur als Es, Es in beiden findet, als den tiefsten Grund der ganzen Schöpfung.

Der Ausgang war der Dualismus, welcher im unmittelbar Gegebenen schlummerte, sich dann Bahn brach, sich im=

mer mehr entwickelte und endlich versöhnte, nicht als ob nun Ich und Ding dasselbe geworden wären. Im Gegentheil Jedes ist in sich gegangen, ist zu sich gekommen und hat seinen Grund gefunden, aber damit zugleich auch den Grund der Natur, als der anderen Seite vom Es. Nur beide zusammen machen die Totalität der Erscheinung aus. Deßhalb muß auch das Ich seine eigene Natur nicht vernichten, sondern anerkennen und begreifen, es muß natürlich bleiben, während man der Natur nicht seine Gedanken unterlegen darf; denn sie lichtet sich selbst, sie verduftet und verschwebt, und so hat man am Lichte, am Klange, am Blühen das seiende Denken der Natur, eine Weise der allgemeinen Dialectik.

Für das Ich ist Alles Dualismus; denn es ist selbst ein Dualismus und kann in der Philosophie nicht mehr thun, als den (allgemeinen) Dualismus als nothwendig begreifen. Die reine Wissenschaft ist also der sich selbst begreifende Dualismus, die Dialectik, welche von sich ausgeht, aber nicht als einer Abstraction, sondern als dem Grunde der ganzen endlichen Schöpfung, der Welt. Auch von Gott weiß der anfangende Mensch nichts, vielmehr ist er für ihn Resultat, folglich Wahr=Es. In sofern geht das Ende allerdings in den Anfang zurück, mit anderen Worten, das Ich begreift erst seinen Anfang, wenn es zu Ende ist. Aus diesem Grunde muß jedem Geschöpfe der Anfang und der Grund der Schöpfung ein Geheimniß bleiben. Höre auf Geschöpf zu sein und versuche selbst mitzuschaffen, dich emporzuarbeiten in die reine Sphäre der Thätigkeit, erfülle den Zweck der Schöpfung, und du wirst das Geheimniß der Welt begreifen lernen. Nur fürchte dich nicht mehr vor dem Dualismus, denn ohne ihn wärest du nichts! Der Widerspruch ist die Lebensluft, ohne die wir kein Wollen, kein Streben, keine Arbeit kännten, noch weniger Versöhnung und Religion, das Gefühl nämlich, daß

die Erlösung im Ich und durch das Ich wird als das Thun Gottes in ihm und als die innerste Arbeit seiner selbst.

Der Wissenschaft kann es am wenigsten einfallen, den Widerspruch zu läugnen, dem sie vor Allem ihr Dasein verdankt. Die absolute Voraussetzung von Allem ist — der Dualismus, das Nichts, aber nicht als Abstraction, sondern als wirklich existirend, als Es. Die Philosophie ist auch ein Endlich-Es, also ein Es, das dialectisch entstanden ist, aber ebenso ist der Anfang ein Es, und der reine Anfang ist Reines, Absolutes, Allgemeines, zugleich auch Endliches, Einzelnes, Unmittelbares, kurz, sich Widersprechendes.

Hegel dreht und wendet sich, um zur Einheit des Allgemeinen und Einzelnen zu gelangen, und bringt es doch nie weiter, als zum unbestimmten Subject-Object als Subject und zu den abstracten Kategorien als den Prädicaten dieses mystischen Subjects, das als Idee mit seinen Kategorien Eins sein soll. Zur wirklichen Einheit kommt es nie, eben so wenig, wie zu einer Durchdringung von Denken und Sein, von Logik und Metaphysik, weil das allgemeine (dialectische) und logische (verständige) Denken nur mit einander vermengt werden. Die Logik findet wohl ihren Grund und ihr Wesen in dem allgemeinen Denken ausgesprochen, aber sie selbst ist noch ein Anderes, als die Dialectik, indem sie die flüssigen Momente sprachlich fesselt, wie die Natur sie ebenfalls als seiend und wirklich festhält. Nur in dieser Weise läßt sich dann das Wesen der werdenden Natur und des werdenden Geistes begreifen, die beide wohl für sich als fixirt erscheinen, aber dennoch im Grunde Es sind, d. h. eine reine Entwicklung.

Die vornehmste Arbeit der Wissenschaft muß nun natürlich die sein, die Hegel'sche Logik so umzugestalten, daß sie als reine, unvermischte Dialectik sich darstellt, vor allen Dingen aber den Gedanken aufgiebt, zugleich (endliche) formale Logik sein zu wollen. Diese hat nur ein Recht und einen Werth,

wo es sich darum handelt, vom Endlichen zum Endlichen, vom Bedingten zum Bedingten fortzugehen. Die Einheit der Gegensätze, das Begreifen des Dualismus ist Sache des geläuterten, vernünftigen Verstandes; nur darf die Vernunft nie unverständig denken, so wenig der Geist unnatürlich sein soll.

Die Namen Logik und Metaphysik sind ganz zu vermeiden, als vom Dualismus des Denkens (Geistes) und der Natur ausgehend; ebenso hat der Ausdruck „Ontologie" im Laufe der Zeit ein bestimmtes Gepräge bekommen, indem sie es hauptsächlich nur mit dem abstracten Sein zu thun hatte. Alle solche Voraussetzungen müssen aber aufgegeben werden; denn im Anfange giebt es weder Abstractes, noch Concretes, weder Allgemeines, noch Einzelnes, weder Subjectives, noch Objectives, sondern überhaupt — Es. Daher ist einfach der erste Theil der Wissenschaft, welcher wahrhaft Allem zu Grunde liegen muß, die Lehre vom Es zu nennen. Ein fremder, auffallender Name wäre zu vermeiden, auch wenn sich dies Es übersetzen ließe; denn in eine deutsche Wissenschaft gehören deutsche Ausdrücke, so weit dies nur irgend möglich ist.

Die Lehre vom Es dürfen wir nicht durchführen, weil wir bei den Uebrigen auch nur die Standpuncte angegeben haben; auch sind mehr tiefe und schwierige Fragen noch zu erörtern, als man nach den vielen Arbeiten über die Dialectik erwarten sollte. Der Anfang zwar gestaltet sich nun ganz natürlich; denn Es, was nur Es ist, ist Nichts, aber Nichts ist Nicht-Es, also doch Es, das somit verschwunden und doch geblieben ist. Allein schon das Werden bietet einige Schwierigkeiten dar, indem es an sich nicht rein und auch von Hegel nicht rein genommen ist. Es soll hier nicht zwei Seiten haben, sondern die unmittelbare Einheit von Entstehen und Vergehen sein, so daß sich Es nur erhält, immer anfängt und immer aufhört, also Anfang und Ende stets zusammen, während sie bei Hegel schon beide getrennt sind, mithin das Werden nicht Anfang

und Ende ist, sondern hat. Ein Auseinander, auch ein zeitlich gedachtes, gehört in die reine Quantität, d. h. in die Kategorie des Habens, nicht des Seins. Die Einheit von Es und von Nichts ist Dialectisches, oder genauer erst die dialectische Unruhe, deren Resultat natürlich nicht in Gewordenem besteht. In der dialectischen Unruhe nun ist ebenso Es das Bestimmende, als Nichts; Es ist Bestimmtes, und weiter auch Unbestimmtes, ihre Einheit aber die Grenze, ein Etwas.

Hierauf wären die ferneren Bestimmungen zu beleuchten, als das Begrenzende, das Begrenzte, das Andere, das Fürsichsein, die Eins; eine Andeutung jedoch kann von keinem Nutzen sein, und die Ausführung wird in einem eigenen Werke versucht werden. Nur müssen wir noch bemerken, daß es durchaus nicht angeht, das Reine mit dem Wirklichen zu vermischen, wie es bei Hegel vielfach vorkommt; dann weiß man allerdings nicht, ob man es mit Logischem, oder mit Natürlichem zu thun hat, man schwebt zwischen beiden Gebieten ohne Ruhe und festen Halt. Vom Werden und Dasein an verrathen die Kategorien schon, wohin sie streben und daß sie den Uebergang zur Natur möglich machen wollen. Es ist aber gar nicht von einem Uebergehen die Rede, sondern davon, daß sich Es nothwendig entfalten muß, weil es sich in sich widerspricht. So setzt es sich und erscheint als Schöpfung; diese scheidet sich in Natur und Geist, in Seiendes und Denkendes, aber so, daß in jeder Seite auch die andere vorhanden ist; denn Alles hat seinen Grund am Es.

Das Seiende nun ist als Einzelnes ein Ding, als Allgemeines das Gesetz; das Denkende aber als Einzelnes ein Ich, als Allgemeines der Geist. Die Einheit der Dinge und des Gesetzes ist die Natur, die Einheit der Ich's und des Geistes die Menschheit. Beide haben nur Wirklichkeit in der Geschichte, in der Entwicklung und Heraussetzung des Inneren nach außen und zugleich in der Vertiefung nach innen.

Was die Erforschung der Natur betrifft, so werden vor allen Dingen die einzelnen Naturwissenschaften nebeneinander bestehen müssen, weil auch in der Schöpfung die einzelnen Stufen belassen werden, ohne in einander aufzugehen. Und zwar werden auch die einzelnen Wissenschaften immer mehr von Aeußerlichkeiten und von Zufälligem absehen und dafür immer tiefer in das Wesen der Dinge eindringen. Dazu gehört auch, daß die Mechanik, Physik und Chemie nicht blos mit künstlichen, sondern mit natürlichen Dingen experimentiren, wenn sie wirklich die Natur begreifen und nicht allein practischen Bedürfnissen genügen wollen. Die Akustik z. B. hat bisher mit seltenen Ausnahmen nur Töne, d. h. künstlich vermittelte Klänge, nicht das Klingen in der Natur selbst erforscht. Das mag sie nun halten, wie sie will; nur muß sie sich als Tonwissenschaft nicht eine Naturwissenschaft nennen. Der Ton ist ein gebildeter Klang und gehört mit zur Cultur; denn um ihn hervorzubringen, bedarf man eines geraden, ebenen, gewiß regelmäßigen Körpers, einer Saite, welche aber in ihrer natürlichen Lage noch nicht tönt, sondern erst zu einer geraden Linie gespannt werden muß. Die Natur vermag keine geraden Linien zu erreichen, überhaupt keinen Ton; denn selbst der *singende* Mensch muß die Stimmritze in einer halb unnatürlichen Lage *erhalten*, während im Sprechen ein beständiger Wechsel herrscht.

Ein großer Mangel der heutigen Naturforschung ist die Einseitigkeit, mit der man sein besonderes Feld mit großem, oft aber blos mit handwerksmäßigem Fleiße bebaut, ohne auf die übrigen, oder auf die Totalität der Natur und aller Wissenschaften Rücksicht zu nehmen. Wer das Wesen des Wissens überhaupt nicht begreift, wie kann der eine einzelne Wissenschaft gründlich kennen lernen? Jeder Naturforscher sollte bis zu einem gewissen Puncte Naturphilosoph sein, wie der wahre Naturphilosoph nur der ist, welcher alle einzelnen Dis-

ciplinen und die Philosophie lebendig umfaßt. Auch hier ist ein ewiger Fortgang, eine beständige Wechselwirkung vorhanden: die Naturwissenschaften machen erst die Naturphilosophie möglich, und doch hat auch von jeher diese nur jene möglich gemacht. Beide werden Hand in Hand gehen, weil sie beide gleich nothwendig sind; denn die wahre Totalität ist keine bloße Abstraction, sondern ein Product des ursprünglichen, schöpferischen Geistes, der sich zwar um die Wahrheit bemüht und arbeitet, aber auch weiß, daß er sein Wissen nicht anderswoher genommen hat. Die ersten Blüthen einer neuen und tiefen Naturanschauung sind die unsterblichen Werke Humboldt's, der freilich nicht philosophisch, d. h. speculativ, zu Werke geht, — was die Gelehrten selten zu rügen vergessen; — allein die Schuld lag an der Speculation, welche der Natur wohl Gewalt anthat, sie aber nicht als Schwester anerkannte und liebend zu verstehen sich bemühte, was die Natur mit tausend und abertausend Stimmen predigt. Wenn man Jemanden begreifen will, so muß man ihn sprechen lassen, nicht aber selber reden. Aber da liegt eben das Uebel. Die Natur wurde gar nicht als berechtigt anerkannt, sie sollte sprachlos, also auch unvernünftig sein, damit nur der Mensch stolz als ihr Fürsprecher auftreten konnte.

Aber sie spricht in ihrer Weise und meist viel vernünftiger, als viele Menschen; man lerne sie nur verstehen, man begreife sie als lebendige Natur! Man versenke sich in ihr Schaffen und Wirken! Wer sie blos auswendig weiß, der weiß von ihr so viel als nichts.

Daß die Natur außer sich kommt, ist nicht ein Zeichen ihrer Unvernunft, sondern ihre Bestimmung; sie will und soll das Schwere, Dichte, Dunkle überwinden und sich ausdehnen, in Licht auseinanderfließen. Sie hat auch Geist und Leib, aber beide bestehen nebeneinander, verschiedene Leiber haben verschiedene Geister.

Die Centralindividualität ist die Sonne, als lebendige Einheit des Sonnenkörpers und des Sonnenlichtes; jener zieht an, geht in sich zusammen, dieses dehnt sich ewig aus, bewegt sich stets auseinander. Die Erde ihrerseits ist zwar dunkel, allein empfänglich für das Licht; sie kommt der Sonne entgegen und entwickelt die natürlichen Farben. Die Grenze zwischen der lichten Sonne und der dunklen Erde ist der blaue Himmel.

Ein anderer Geist oder eine andere Sprechweise der Dinge ist das Klingen, sobald eines vom anderen Gewalt leidet, ferner die Wärme, die Elektrizität, kurz alle die Erscheinungen in der Natur, welche das Gegentheil von Schwere voraussetzen. Das Leben der Natur besteht darin, auseinander zu fliehen, von einem Schwerpuncte aus Alles zu durchdringen und dabei doch bei sich zu bleiben, den Schwerpunct nie zu verlieren.

Das Erstreben des Gleichgewichtes zwischen Insichgehen und Auseinanderfliehen haben wir in der Luft, welche allmählich immer dünner und leichter wird, bis sie an den Punct kommt, wo die Kraft der Sonne und der Erde sich gleich ist. Daß aber das Licht, wenn auch gefärbt, diese Grenze überschreitet, beweist, daß es soweit dringt, als seine eigene, intensive Kraft reicht; diese Kraft aber, weil sie fortwährend abnimmt, muß auch ihr Ende haben, ohne daß sie durch die Schwere besiegt würde.

In diesen Gebieten der Naturwissenschaft bleibt noch sehr viel zu thun; denn noch immer hört man nicht auf die Dinge mathematisch als bloße Größen zu berechnen, als Zusammensetzung von lauter kleinen Körperchen zu betrachten und sie so theoretisch zu tödten, um ihr Leben zu begreifen. Daß die Natur auch Quantität ist, läßt sich nicht läugnen; allein sie ist noch unendlich mehr und muß demnach als eine Weise der Entfaltung aller Kategorien angesehen werden. Sie ist das

ganze Es, welches eine Seite festhält und so einseitig **erscheint**; ihr Denken ist Hingebung an das Gesetz, Freude an seiner Erfüllung, ewige Auflösung ihrer selbst ohne egoistisches Gelüsten, indem sie sich flieht und räumlich wie zeitlich auseinanderhält.

Das Ich dagegen will für sich sein, Alles ausschließen, um ganz bei sich, um **frei** zu sein. Das Ich ist nothwendig ein Egoist und kommt im Laufe seiner Entwicklung auf den Standpunct des absoluten Selbstbewußtseins. Je mehr es aber in sich hinein geht, findet es, daß es nicht sich selbst bestimmt, sondern ebenso bestimmt wird, daß es selbst auch dualistisch ist, die Einheit von Ich und Nicht=Ich, ein Es, und zwar ein denkendes. So sehr nun das Ich auch für sich ist, so hat es doch eine Seite des Auseinander, und zwar des räumlichen und zeitlichen Außersichseins, indem es sich ausdehnt und entwickelt. Die Arbeit des Ich ist nun, sich gegen das Draußensein zu erhalten, sich zu erinnern, das Vergangene zu fixiren, mit einem Worte, sich seiner bewußtzuwerden, ein Kampf des Bewußtseins mit der Bewußtlosigkeit. Der Egoismus ist die Natur des Menschen; er darf mithin nicht unterdrückt, sondern nur geläutert werden zum wahren Egoismus, indem sich das Ich immer tiefer erfaßt als sich selbst bestimmend, als von seinem Grunde abhängig. Aber auch im Menschen sind beide Seiten gegeben, die Seite der Selbständigkeit, der Arbeit, der thätigen Religion im Manne, und die Seite der Hingebung, der Natürlichkeit, der Abhängigkeit im Weibe; die Einheit beider Seiten ist die Liebe, welche den Mann abhängig und das Weib zur Gebieterin werden läßt.

Nicht nur in dieser Beziehung, sondern in jeder soll sich das Ich als ein Glied des Ganzen, als ein Moment des allgemeinen Bewußtwerdens der Menschheit erfassen lernen, aber so, daß das Ich nicht in der Gewalt der Geschichte, der

Uebrigen, sondern des eigenen Geistes ist. Jedes Ich umfaßt und enthält die ganze Menschheit in sich, zugleich beschränkt es sich nur Es selbst zu sein, läßt also die anderen Ich's ebenso frei gewähren, weil es weiß, daß das Treibende in Allen gleich ist und daß im Grunde Alle dasselbe wollen. Das innere Band ist die Religion, die Hingebung an sich selbst, an sein Es, das sich sittlich, das sich in der Kunst und Philosophie äußert, und doch ganz bei sich und in sich ist. Die Religion der Natur, und also auch des natürlichen Menschen geht nach außen; er unterwirft sich seinem Wesen, seinem Schöpfer, den er draußen wähnt und von draußen auf sich wirken läßt, indem er sich äußerlich demüthigt, in den Staub wirft oder niederkniet. Die wahre Religion erscheint nicht, denn für den geistigen Menschen soll eben alle Erscheinung von der Wahrheit durchdrungen sein. Der innere Mensch aber offenbart seine Göttlichkeit im Guten, Schönen und Wahren, und damit offenbart er auch seine Religion, weil ohne sie Niemand etwas schaffen kann. Man verlange aber von einem wahrhaft Durchgebildeten nicht mehr, daß sein religiöses Gefühl auf den Markt des Lebens heraustreten soll! Das heißt es entheiligen und verspotten. Trotzdem kann für die sinnliche Menge ein äußerlicher Gottesdienst noch lange ein Herzensbedürfniß bleiben, und diesen stören durch Wort und That, wäre eine ebenso große Rohheit! Es giebt nichts, worin man sich gegenseitig schonender und liebevoller beurtheilen sollte, als im Glauben und in den religiösen Anschauungen.

Wenn die Philosophie alle kindlichen Vorstellungen von Gott verwirft als durchaus falsch, so muß sie das thun, weil sie sich mit kindlicher Anschauung nicht begnügen darf. Sie täuscht sich aber keinen Augenblick darüber, daß sie wahrhaft kindlichen Gemüthern damit weder das Neue aufzwingt, noch das Alte nimmt. Der Philosoph selbst muß in gewisser Weise Kind bleiben und in die alten Ausdrucksweisen zurück-

fallen. Dies ist für den Menschen durchaus nichts Unerhörtes. Wir wissen längst, daß die Sonne still steht, und sagen doch alle: Die Sonne geht auf. Eigentlich gehen wir der Sonne auf.

Die Religion wissen zu wollen, ist ein totaler Widerspruch in sich selbst. Es heißt: Die Einheit, die Versöhnung wieder trennen und dann zu begreifen suchen. Einen Schein von Berechtigung hat man allerdings der natürlichen Religion gegenüber, welche ja zerfällt in Außersichsein und Insichsein. Allein das eigentlich Religiöse ist auch hier die innere Stimmung, die man nicht wahrnehmen kann.

Eine fernere Unmöglichkeit ist die Wissenschaft von Gott, von der er als Subject erst bewiesen wird, um sodann ein Prädicat nach dem anderen zu erhalten. Allein es existirt überhaupt kein göttliches, absolutes Prädicat, weil sie alle vom Endlichen abstrahirt sind. Auch hier bleibt nur Ein Ausweg, nämlich der, den Begriff Gott zu entwickeln, wie er im Laufe des Bewußtwerdens entstanden ist, oder umgekehrt, wie er sich dem Menschengeiste allmählich offenbart hat. Er bleibt für das Ich ein Geheimniß, aber kein unnatürliches oder übernatürliches, sondern ein dem Geiste natürliches Geheimniß, wie es auch die ganze Schöpfung ist, obgleich uns diese Geheimnisse allerwärts umgeben. Vielleicht ist an sich nichts unbegreiflich, aber für uns ist es noch Vieles.

Wenn die Bestimmung des Menschen ist, frei und bewußt zu werden, so kann er dies Ziel nur dadurch erreichen, daß er alles Unfreie und Bewußtlose mit dem Geiste der Freiheit durchdringt. Daneben aber fühlt er sich auch schon durchdrungen und von Anfang an versöhnt und Eins, und eben dieses Gefühl soll die Arbeit des ganzen Menschen durchhauchen. Da aber das Ich erst zu sich kommt, so wird sich die Religion zunächst neben die Arbeit stellen und abwechselnd am Ich hervortreten. Die wahre Religion ist nur die, welche den ganzen

Menschen und das ganze Leben durchduftet und verklärt, und dies Ziel muß festgehalten werden, wenn man es auch als unerreichbar erkennt.

So wenig das Wissen das innerste Wesen der Religion erfaßt, so wenig kann es die productive und sittliche Kraft im Menschen begreifen oder ersetzen. Allerdings soll der Künstler, soll jeder Mensch auch die Resultate des Wissens sich aneignen; allein wer wissenschaftlich sich verhalten, d. h. mit Hülfe der Aesthetik Schönes, und nach den Regeln der Moral Gutes schaffen will, der wird es nie zu wahrhaft Gediegenem und Großem bringen. Ich gebe mich meinem Es hin; denn Es ist durchaus rein sittlich, Es ist schön, Es denkt die Wahrheit. Je mehr das Ich nicht Ich, sondern Es ist, um so erhabener ist sein Standpunct, um so bedeutender sein Einfluß und um so größer seine Bescheidenheit.

Die Philosophie, welche ihrerseits der Wahrheit dient, will die Unwahrheit vernichten, das Falsche berichtigen, kurz Alles mit dem Lichte der Vernunft durchdringen. Aber sie tritt nur von außen an den Menschen, um ihn zum Selbstdenken zu erwecken, nicht um sich als fertige Nahrung anzubieten, die nur noch genossen zu werden brauchte, ohne daß man nöthig hätte, die fremden Stoffe zu assimiliren. Am allerwenigsten läßt sich Philosophie von außen überkommen.

Was ihre Stellung zum Leben betrifft, so ist sie an sich durchaus practisch im höchsten Sinne des Wortes; sie will und muß deßhalb mit herrschen, nur nicht äußerlich, nur nicht mit dem Schwerte oder mit rohen Fäusten. Sie reformirt von innen, sie entwickelt und belebt; *aber sie selbst tödtet nicht und reißt nicht ein, wenn sie auch offen ausspricht, daß dieser oder jener Zweig abgestorben, dieses oder jenes endliche Gebäude dem Untergange verfallen ist.* Sollten sich die Bewohner nicht lieber bedanken, statt wild und grob zu werden? Doch das

mögen sie halten, wie sie wollen! Was keine Lebenskraft mehr hat, muß sterben. Der Philosophie vor allem ziemt es die Weltgeschichte zu begreifen und ihr zu vertrauen; nur so erkennt sie auch ihren eigenen Werth, ihre Grenzen, überhaupt ihre Stellung zur Gegenwart.

Wir haben nun die Menschheit auf ihrem Wege des allmählichen Bewußtwerdens Schritt für Schritt begleitet, wir haben gesehen, daß ihre Entwicklung niemals wirklich still stand, vielmehr mitten im Verfalle schon die Keime der Zukunft ausbildete und neue Perioden vorbereitete. Die erste Bildung geschah innerhalb der Grenzen der Natürlichkeit; die zweite Stufe aber war die der menschlichen Freiheit und der Unterdrückung der Natürlichkeit, auch im Menschen. Allein die Natürlichkeit hat ein Recht und läßt sich nicht vernichten; daher erstand die römische Kirche, um Geist und Natur äußerlich zu versöhnen. Aber ihre Kraft schwand dahin, die Natürlichkeit machte sich ihrerseits frei vom Geistigen und gestaltete sich zu einer für den Menschen unnatürlichen Natürlichkeit; das Thierische trat am Menschen hervor, es erwachte allgemein der sinnliche, genußsüchtige, Geist und Körper entnervende Egoismus. Dabei löst sich nothwendig der jetzige Staat, die Kirche und die Gesellschaft auf; oder richtiger, sie verlieren alle sittlichen Grundlagen und erhalten sich nur aus Gründen der Nützlichkeit; denn die Einzelnen vertheidigen das Allgemeine nur — aus Egoismus, während es Andere angreifen — aus Egoismus. Jeder denkt an sich, an seinen Vortheil, und darüber gehen Alle zu Grunde.

Die neue Zeit hat Natur und Geist zu versöhnen; Geist ist nichts als verklärte und beherrschte Natur. Der Mensch ist zur Freiheit geboren, aber nicht frei ohne Weiteres, vielmehr will die Freiheit durch Arbeit und Kampf errungen sein, sie lächelt nur dem, der sich selbst beschränken und beherrschen kann, der seinen Egoismus zur Liebe erhebt und seinen Stolz

darin sucht, dem Ganzen zu dienen und ein würdiges Glied der Menschheit, ja der Schöpfung zu sein. Und dies Ziel kann Jeder in seiner Stellung erreichen.

Auch die Philosophie wird sich selbst ihre Grenzen vorzeichnen und den Gedanken aufgeben, daß sie allein den Menschen, den unendlichen Geist befriedigen könne. Das Ich ist ohnehin nicht Geist, sondern wird Geist, wird sich seiner bewußt und frei. Für es kann die Wahrheit und Wissenschaft nur werden, wie auch die Erkenntniß des Absoluten nur allmählich entsteht. Die reine Dialectik zeigt, wie das erste, unmittelbare Es sich immer reicher entfaltet, bis es zuletzt Absolut-Es wird, nämlich für das Endliche, das erst Absolutes begreift, wenn es selbst Absolutes geworden ist.

Die reine Dialectik, die Lehre vom Es ist die Grundlage alles Wissens; denn das Wissen ist selbst ein Es. Jeder Begriff, jedes Wort findet am Es seinen treibenden Grund, und darum herrscht auch in Allem die lebendige Dialectik, welche den anfänglichen Dualismus zur Erscheinung bringt und so vernichtet. Es ist Gott, aber es will und soll auch Es sein, und diese seine Selbstliebe, sein Eigenwille ist der Grund alles Endlichen. Wenn nämlich Es blos für Gott, nicht für sich sein wollte, dann wäre es nicht Es, also Nichts.

Die Lehre vom Es hat drei Theile, indem sie vom Unmittelbaren, vom Vermittelten und vom Freien handelt. Das Wahre ist erst das Absolute, die Einheit des Absolvirenden und Absolvirten. Aber ein solches Reines ist kein Es, vielmehr ist es nur die göttliche Idee vom Es, der die Wirklichkeit nicht ganz entspricht, in sofern sie eben wirklich sein, nicht blos erscheinen will.

Die wirkliche Schöpfung zerfällt in Dinge und in Ich's, die Philosophie also in die Lehre von den Dingen (von der Natur) und vom Ich (vom Bewußtwerden), oder in die Wissenschaft vom Sein und vom Denken, indem nämlich die rei-

nen Momente nun räumlich und zeitlich auseinanderfallen, so jedoch, daß sie vom Es, als der Urkraft, ausgehen und in ihm ihren Mittelpunct finden.

Viele Es nebeneinander bilden einen Körper; aber ein Es ist kein ruhiges Atom oder Körperchen, sondern eine Kraft der Ausdehnung, eine Spannung, ein Auseinandergehen und nach außen Scheinen. Darum darf man nicht sagen: Es ist die Natur, sondern: Es wird die Natur, Es erfüllt das Gesetz, das zuerst leeres Gesetz war.

Aber das Es ist auch Denkendes und wird so ein Ich. Ehe dieses denkt, hat Es gedacht, und Es bleibt der Grund alles Denkens und Wissens, alles Bewußtwerdens und Selbstgefühles. So weit das Ich nicht Es, sondern Ich sein will, ist es nichtig, endlich, zufällig und dem Irrthume preisgegeben; das Es soll daher das Ich immer mehr durchdringen und versöhnen, der Egoismus soll immer mehr geläutert und gereinigt werden. Das allein ist die Bestimmung des Menschen, nämlich Mensch zu sein, ganz Mensch im wahren Sinne!

Es versteht sich, daß die Dinge und das Ich nur begriffen werden, wenn man die Totalität aller Kategorien an ihnen betrachtet. Jede, einzeln genommen, giebt nur abstracte Körper, z. B. die mathematische Anschauung der Natur als einer Quantität. Ebenso einseitig ist die Darstellung des Ich als einer continuirlichen (unendlichen) und discreten (endlichen) Größe, wie es Fichte in seiner Wissenschaftslehre aufgefaßt hat, während Spinoza mehr die Continuität, Leibnitz die Discretion festhielt. Erst die dialectische Vernunft hat das Scheiden und Trennen des Verstandes in ein lebendiges Fließen verwandelt.

Allein die Dialectik hat nur ein Recht, wo es sich darum handelt, das Allgemeine zu begreifen, oder richtiger das dialectische Entwickeln des Allgemeinen und Einzelnen.

Sobald das Einzelne fixirt werden soll, tritt der Verstand in sein Recht ein, nimmt das Gewordene als Dasein und legt es seinen Abstractionen zu Grunde. Er trennt Alles, das Werden in Sein und Nichtsein, das Concrete in Gattung und Individuum, den Menschen in Geist und Leib, kurz den Dualismus in seine beiden Seiten. Aber er bringt sie auch wieder zusammen, sobald er spricht; denn jeder Satz ist eine Einheit von Einzelnem und Allgemeinem. Genau genommen widerspricht sich der Verstand jedesmal, sobald er überhaupt nur spricht, aber auch hier wird der Widerspruch dadurch vernichtet, daß er erscheint. Der Widerspruch allein ist die Veranlassung und der Grund, daß man angefangen hat zu philosophiren und daß man noch immer philosophirt. Die Philosophie hat endlich den Widerspruch zu begreifen, ja als Dialectik an die Spitze alles Wissens, aller Endlichkeit zu setzen. Sie muß einsehen, daß sich die Einzelnen auch künftighin noch widersprechen werden, und daß dennoch die allgemeine, eine Wahrheit durchdringt.

Die einzelnen Wissenschaften gehen vom Einzelnen aus und stützen sich daher sämmtlich auf Erfahrung, der indessen stets auch Ursprünglichkeit sich zugesellt. Das Es ist ja das Maaß von Allem, sowohl vom Subjectiven, wie vom Objectiven, es muß also dieses und jenes in gewisser Beziehung eine Modalität des Es sein.

In welcher Weise die Wissenschaften sich organisiren müßten, können wir zum Schlusse nur mit einigen Worten andeuten; natürlich wird auch hierbei die Dialectik den leitenden Gedanken hergeben.

Die Natur ist zunächst in ihrer Unmittelbarkeit zu betrachten als ein Reich nebeneinander bestehender Stufen und Gestalten, — Naturbeschreibung und Naturgeschichte.

Zweitens aber muß sie erforscht werden als vermittelt, als cultivirt und vom Geiste beherrscht, und zwar in der

Mechanik, Physik und Chemie, soweit sie es nicht mit der lebendigen und reinen Natur zu thun haben.

Drittens ist sie zu begreifen als sich selbst beschränkend, zügelnd und beherrschend, als ein gesetzlich geregelter Staat, worin sich Alle dem allgemeinen Besten freudig unterwerfen.

Auf dieselbe Weise erscheint der Mensch zuerst als natürliches Ich, als Sprechendes, zweitens als von der Natur vermittelt im Besitz, in der Arbeit und im Handel, und drittens als sich selbst vermittelnd in der weltgeschichtlichen Entwicklung, als sich in der Menschheit begreifend.

Die Organisation selbst ist zunächst eine äußerliche als Familie, als Gesellschaft (Pflicht und Beruf) und als Staat oder Rechtsinstitut. Ferner aber erscheint der subjective, sich versöhnende Geist als schaffend und eine Welt aus sich setzend, und zwar die Welt der Kunst, der Sittlichkeit und Wahrheit. Hierbei tritt die Wissenschaft nur regelnd und vermittelnd auf als Aesthetik, Moral und Logik, welche nur das Vorhandene kritisiren, ohne selbst Neues erzeugen zu können.

Endlich vermittelt sich der concrete Geist mit sich selbst, mit seinem Wesen und Grunde, indem er ganz in sich geht und überhaupt nicht mehr erscheint, in keiner Weise mehr außer sich ist. Erst so erreicht sich das Ich und kommt zum Bewußtsein seiner selbst, indem es auch sein Wissen von sich aufgiebt und freudig zu Grunde geht.

Die Philosophie ist über sich hinausgegangen und hat ihr Ziel erreicht und begriffen; sie weiß nun, daß es noch andere Wege giebt, die auch zum Ziele führen. Der Mensch kann zwar nicht Alles sein, sondern muß sich auf Eins beschränken, allein so, daß er die Totalität nie aus den Augen verliert, daß er trotz der einseitigen Stellung, welche er im Leben einnimmt, doch Sinn und Empfänglichkeit für alles Uebrige behält. Nur so kann es möglich werden, daß sich die mensch-

liche Gesellschaft wieder aus ihrer jetzigen Erniedrigung erhebt und von Neuem ein frisches, reges Leben entfaltet.

Von einem Gegensatze des Diesseits und Jenseits kann keine Rede sein; nur der natürliche Geist trennt die endliche Welt und das Unendliche. Aber schon das Christenthum sagt: Gott ist allgegenwärtig. Nicht er, sondern der Mensch ist Schuld, wenn er nicht allgegenwärtig gewußt wird, wenn sich Endliches findet, das den Geist fern von sich glaubt. Ebenso liegt es nur an dem Menschen, wenn er die Natur als ungöttlich anschaut, wenn er nicht auf den Grund der Erscheinungen sehen kann. Freilich ist diese Täuschung nothwendig. Ich muß mich und die Natur als seiend denken, weil ich ein Ich und nicht Es bin. In sofern ich aber dennoch Es bin, denke ich auch Gott, und gerathe so in Widerspruch, weil ich nothwendig sagen muß: Gott ist, und die Welt ist. Nun aber soll sich der Verstand entscheiden, er soll Gott und Welt vereinigen und sie doch unterschieden denken. Das kann er nur, wenn er bis in's Unendliche sagt: Gott und Welt sind Eins, nicht Eins, doch Eins, u. s. w. So hat Hegel das Problem gelöst, und die einfache Formel dafür ist seine Identität Unterschiedener.

Was Gott sei und wie er die Einheit von Geist und Gesetz realisire, läßt sich nicht aussprechen; die wahre Einheit, die Religion ist sprachlos. Die Philosophie aber kann ohne Sprache nicht bestehen, und das Höchste, was sie zu erreichen vermag, ist eine adäquate Darstellung der reinen Dialectik, die Entwicklung des Es durch alle seine Momente, bis Es als Absolutes seine Wahrheit erreicht hat. Das Es ist Allgemeines, wahrhaft Concretes, kurz das Sein in allem Dasein; Es ist Gott, aber so, wie er für das Endliche ist.

Die Philosophie giebt ihre Alleinherrschaft auf, sie steigt vom Throne, der ihr nicht gebührt. Darum wird sie fortan nicht weniger, sondern mehr Einfluß haben. Sie wird sich

selbst als Zweck betrachten, aber dabei nie vergessen, daß sie auch ein Mittel ist, den einzelnen Menschen und die ganze Menschheit zu versöhnen und wahrhaft zu bilden.

Unbeirrt durch das Geschrei der Menge werden wir von diesem Standpuncte aus versuchen, so viel zu leisten, als in unseren Kräften steht, nicht mit Hülfe einer erdrückenden Gelehrsamkeit, sondern dadurch, daß wir aus der Quelle der lebendigen Wahrheit trinken und allen Durstigen den Weg zu derselben Quelle zeigen.

Gebauer-Schwetschke'sche Buchdruckerei in Halle.